

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

El fundamentalismo: expresión religiosa de un fenómeno social

5 JOSÉ ENRIQUE RAMÍREZ-KIDD: Presentación

9 HEINRICH SCHÄFER: Fundamentalismos, modernidades y tensiones políticas globales. Sobre la religión políticamente movilizada

55 DANIEL A. GLOOR: El Fundamentalismo islámico en Malasia

83 JUAN CARLOS VALVERDE: Fundamentalismos en ecología

115 GABRIELA MIRANDA: El fundamentalismo religioso. ¿Y por qué la madre del niño divino tiene que ser virgen?

137 HANZEL JOSÉ ZÚÑIGA VALERIO: Homosexualidad y el discurso eclesial católico sobre lo "antinatural": Una revisión desde el contexto cultural de Rm 1,26-27

ISSN 1019-6366

Volumen 38 Número 2 • Segundo Semestre 2018 • San José, Costa Rica

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr



Vida y Pensamiento

ISSN 1019-6366

Revista Teológica de la Universidad Bíblica Latinoamericana

Vida y Pensamiento es propiedad de la Universidad Bíblica Latinoamericana y se publica semestralmente desde 1981. Cada número es temático y sus artículos se presentan como un aporte a la reflexión bíblica y teológica desde la realidad latinoamericana y son producto de las investigaciones de docentes de la UBL e instituciones afines. Todas las contribuciones deben ser trabajos inéditos y enviados según las "Instrucciones para autores/autoras" que se detallan al final de la revista. El Comité Editorial y los árbitros que designe decidirán sobre la publicación de los trabajos presentados. Para información sobre la temática de los siguientes números y fechas de entrega, puede comunicarse con: José E. Ramírez (joseenriqueramirezkidd@gmail.com)

Editorial SEBILA
Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000, San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
www.ubl.ac.cr

Suscripciones:
Vida y pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

Canjes:
Biblioteca
Universidad Bíblica Latinoamericanaa
Apartado 901-1000
San José, Costa Rica

ISSN 1019-6366

Revista
200
V Vida y pensamiento. – Vol. 1 (1981) - . – San José, C.R.: Universidad Bíblica Latinoamericana, 1981 -
v.

ISSN 1019-6366

1. Teología - Publicaciones periódicas.

El fundamentalismo: expresión religiosa de un fenómeno social

Vida y Pensamiento
Universidad Bíblica Latinoamericana
Segundo Semestre 2018
Vol. 38, No. 2



Institución que da continuidad
a las labores educativas iniciadas
por el Seminario Bíblico
Latinoamericano desde 1923.

Presentación

La religión, tanto en su condición de fenómeno social como de objeto de estudio, ha ido experimentando interesantes transformaciones en las últimas décadas. Anecdótica resulta ya la profecía fallida de Harvey Fox con la publicación de su *Ciudad secular*. La religión no solo no desapareció de la nueva sociedad tecnológica sino que, por el contrario, experimentó un renacimiento significativo, tanto por su amplitud como por la diversidad de expresiones que ha adquirido y continúa adquiriendo.

El liderazgo institucional de las expresiones conservadoras del cristianismo, en todas sus versiones (católica, protestante y ortodoxa), a despecho de los incontables contraejemplos históricos, sostuvo siempre oficialmente, que la religión por ellos representada era apolítica y que aquellos ejemplos de acercamiento de la religión a la política (como el caso de la teología de la liberación latinoamericana), no eran sino maridajes indebidos que comprometían la religión con realidades mundanas. De un pronto a otro, la realidad política actual en nuestro continente, si bien no

solo en él, muestra el curioso fenómeno de la proliferación de partidos evangélicos en la escena política de nuestras sociedades.

El vínculo cuasi natural de estos "partidos" con los movimientos políticos más conservadores y derechistas del espectro político latinoamericano, evidencia claramente que emerge algo novedoso que merece atención. Las posturas, enteramente predecibles, asumidas por estos grupos en temas de los derechos reivindicativos de importantes sectores marginales de la sociedad, así como la naturaleza populista de sus líderes y de su mensaje, evidencia que el polifacético fenómeno del fundamentalismo, comprendido hasta ahora en función de su ángulo religioso, es en realidad, un *fenómeno social* que ha tenido hasta ahora (o ha sido visto hasta ahora como) una *expresión religiosa*. El fundamentalismo no es pues, en sentido estricto, un fenómeno intrínsecamente religioso. La multicausalidad del mismo y la variedad de expresiones muestra que su comprensión pasa por un análisis cuidadoso de factores

extra-religiosos que, transmutados, emergen predominantemente en círculos religiosos.

¿Cómo entender esta evolución, su fuerza y amplitud? ¿Cómo entender esta variedad de conexiones con temas políticos? ¿Cómo interpretar la aparente superación de la barrera que dividía, en círculos oficiales, la religión de la política, el maridaje (casi impensable hasta hace poco), entre posturas irreconciliables como el neopentecostalismo y el Opus Dei? ¿Qué sigue, qué esperar?

Queremos dedicar nuestro siguiente número de la revista *Vida y Pensamiento* al estudio y reflexión de este interesante fenómeno actual. Ofrecemos en este número cinco penetrantes artículos a esta compleja realidad social.

José E. Ramírez K.
Editor



El fundamentalismo no es pues, en sentido estricto, un fenómeno intrínsecamente religioso. La multicausalidad del mismo y la variedad de expresiones muestra que su comprensión pasa por un análisis cuidadoso de factores extra-religiosos que, transmutados, emergen predominantemente en círculos religiosos ... Ofrecemos en este número cinco penetrantes artículos a esta compleja realidad social.



Fundamentalismos, modernidades y tensiones políticas globales

Sobre la religión políticamente movilizada

Heinrich Schäfer

Resumen: El "choque de las civilizaciones" se ha convertido en una fórmula fácil – si bien ampliamente debatida – para comprender las relaciones, sobre todo, entre "el oeste" y "el mundo islámico". El problema es que tal choque no existe. Más bien, y esta es la tesis de este artículo, hay pugna entre fundamentalistas occidentales y fundamentalistas islámicos. Son éstos quienes hacen creer que existe un choque de civilizaciones, más bien que un choque de fundamentalismos. El fin es el de ganarse el apoyo público para la causa fundamentalista. El efecto es el de hacer desaparecer el viejo conflicto base – la injusta distribución de las riquezas del planeta – detrás de estrategias religiosas de identidad.

Abstract: The "clash of civilizations" has become an easy formula - albeit widely debated - to understand relations, especially between "the west" and "the

---

Palabras clave: Fundamentalismo - Mundo islámico - Choque de civilizaciones - Conflicto norte-sur - Identidad religiosa - Pensamiento poscolonial.

Keywords: Fundamentalism - Islamic world - Clash of civilizations - North-South conflict - Religious identity - Postcolonial thinking.

Islamic world." The problem is that such a clash does not exist. Rather, and this is the thesis of this article, there is a conflict between Western fundamentalists and Islamic fundamentalists. It is these who make us believe that there is a clash of civilizations, rather than a clash of fundamentalisms. The aim is to win public support for the fundamentalist cause. The effect is to make disappear the old base conflict - the unfair distribution of the planet's wealth - behind religious identity strategies.

1. El enfoque al problema

El marco teórico y los métodos para enfocar un objeto de estudio tienen relación directa sobre lo que se percibe o se deja de percibir. Para hacer transparente el enfoque, aquí unas notas sobre la teoría y una breve exposición de las tesis centrales del artículo.

1.1 Teoría

Se trata "el fundamentalismo" no como una entidad, con ello se rompe con el concepto normativo único y se analizan movimientos socio-religiosos. Esto tiene la inmediata consecuencia de no poder hablar de "fundamentalismo" en singular, ya que se enfoca en varios movimientos religiosos que pueden –¡o no!– emplear prácticas fundamentalistas. Concretamente, nos inclinamos a la teoría de los "nuevos movimientos sociales" (Bellucci, Barde y otros), que se interesa sobre todo en las condiciones sociales, las necesidades y las crisis que generan demandas de movilización. Sólo en segundo plano nos dirigimos por la teoría de la "movilización de recursos" (Resource Mobilization Theory, Benford, Snow, Zald y otros), que enfoca las oportunidades y limitaciones que facilitan o impiden una posible actuación. En otras palabras, nos inclinamos

más a una teoría de demanda que a una teoría de oferta. En consecuencia, detrás de las breves notas de este ensayo se puede vislumbrar siempre la pregunta ¿cuál es la crisis social que genera una demanda político-religiosa idónea para ser respondida por ofertas fundamentalistas?

Viéndolo desde otro ángulo: lo que nos interesa es la correlación entre posiciones sociales y disposiciones religiosas. En términos de teoría general esto significa, tal como lo vemos, ubicarse en el ámbito teórico de Pierre Bourdieu, retomando aquí sobre todo su concepto del espacio social como espacio constituido por relaciones de fuerza entre actores colectivos, basando el análisis de las prácticas fundamentalistas en la teoría del *habitus*. Ahora, si no se analiza "el fundamentalismo" como término genérico, sino más bien se enfocan movimientos religiosos, es necesario desarrollar un criterio sobre cuáles movimientos pueden ser clasificados como fundamentalistas. Esta es, precisamente, una de las tareas del presente ensayo.

... si no se analiza "el fundamentalismo" como término genérico, sino más bien se enfocan movimientos religiosos, es necesario desarrollar un criterio sobre cuáles movimientos pueden ser clasificados como fundamentalistas.

Luego, los conceptos de "modernidad" y "modernización" tendrán importancia para nuestro argumento. A diferencia de la teoría de la modernización clásica (con teleología en la industrialización europeizante), nos basamos en dos teorías más recientes. Primero, Shmuel Eisenstadt – en crítica a la teoría de la modernización clásica –formula una teoría de "múltiples modernidades". Quiere decir que los impulsos políticos y tecnológicos de la modernidad

temprana (del siglo 18, europea en primera instancia), se han ido transformando rápidamente según los modos de producción y de reproducción cultural de los diversos ámbitos culturales del mundo. Esto no con el fin de compartamentalizar espacios culturales fijos (como lo hiciera Huntington), sino para fragmentar el concepto de la modernidad de una manera que conviene mucho más a la realidad actual, que cualquier concepto de una modernización (globalización) totalizante.

A pesar de ciertos momentos en común, la modernidad de América Latina o la de India o bien de los EE.UU. son muy diferentes a la modernidad europea. No obstante quisiera resaltar un elemento común que es importante para el nexo íntimo entre fundamentalismo y modernidad. Se trata de lo político. Según el politólogo Dieter Senghaas (Senghaas 1998: 30), la modernidad así como los diversos procesos de modernización conllevan como elemento común lo que él llama una "politización fundamental" de las sociedades afectadas. Yo prefiero llamarla "politización generalizada", para no insinuar una relación entre este concepto y el del fundamentalismo.

La transformación moderna de una sociedad significa, según este concepto, que todos los ámbitos de la vida social (y en gran medida también de la vida privada), se hacen objeto de la negociación pública y de la lucha de los poderes sociales que se organizan casi exclusivamente a partir de un juego libre de fuerzas sociales. Esto no significa que no existan relaciones asimétricas de poder; más bien significa que las asimetrías de poder ya no son ajustadas y canalizadas por estructuras tradicionales de asignación y control de poder. Más bien es lo contrario: las posiciones poderosas se desarrollan con más libertad y la tarea de regulación por pura

negociación política viene siendo más difícil que una regulación por estructuras tradicionales. Hecho que resulta muchas veces en que los fundamentalismos se sirven de la memoria de orden y estabilidad para ampliar su base de negociación. En consecuencia, para explicar aquí los fundamentalismos y sus luchas se enfocarán las dinámicas diferentes de distintas modernidades como marco de comprensión de las identidades y estrategias fundamentalistas.

La pregunta básica sería entonces: ¿cuáles son las dinámicas específicas de las modernidades en cuestión de las cuales se generan condiciones idóneas para el desarrollo de fundamentalismos, cuáles son tales condiciones y, finalmente, cuales son las estrategias que los fundamentalismos generan en base a estas condiciones? Para discutir el tema con ejemplos actuales, nos enfocamos en organizaciones del fundamentalismo de EE.UU. y del fundamentalismo islámico.

1.2 Tesis

Sobre esta base vamos a tratar de proponer la siguiente definición de lo que serían prácticas fundamentalistas en general:
Fundamentalismos religiosos...

… forman parte del proceso moderno de la politización generalizada,

… absolutizan ciertas convicciones y contenidos cognitivos,

… y los instrumentalizan en estrategias de control sobre núcleos sociales de poder.

1.3 Desarrollo

El argumento del ensayo se desarrollará de la siguiente manera. Primero vamos a analizar, con el ejemplo de Guatemala, al

movimiento pentecostal –uno de los sospechosos habituales de ser fundamentalista; (2). De este análisis vamos a derivar algunas características que –según otros estudios del autor – son frecuentes en la praxis de movimientos fundamentalistas, así como criterios acerca de quiénes pueden ser, legítimamente, titulados de "fundamentalistas" y quienes no; (3). Después vamos a repasar las prácticas de los fundamentalismos estadounidenses e islamistas con base en los criterios elaborados y con el interés de detectar algo de sus dinámicas de lucha; (4). Finalmente ubicamos estos dos fundamentalismos en un modelo de distribución de poder global y sacamos conclusiones para nuestra tesis básica, a saber: que estamos presenciando más bien un choque de fundamentalismos que uno de culturas.

2. ¿Son fundamentalistas los Pentecostales? – Guatemala 1985

Esta pregunta nos facilita examinar un movimiento religioso para poder distinguir diferencias internas, analizar las respectivas prácticas y ganar más claridad de quienes deberían de ser clasificados como fundamentalistas y quiénes no.

Sin poder decir mucho aquí, quisiera señalar acerca de la modernidad específicamente latinoamericana, solamente que ella está, sobre todo, caracterizada por fuertes contradicciones socioeconómicas y una lucha constante entre fuerzas centrífugas de orientación hacia afuera y, por el otro lado, fuerzas centrípetas de orientación hacia el fortalecimiento de las propias raíces culturales e intereses políticos. A partir de la victoria de los liberales sobre las coronas ibéricas y la aparición de la doctrina Monroe, las fuerzas centrífugas se orientan

en los EE.UU. y las fuerzas centrípetas se organizan siempre más en la forma de movimientos de masas. Esta es – a grandes rasgos – la situación en Guatemala en el tiempo de la guerra contrainsurgente a mediados de los ochenta, cuando el autor hizo estudios de campo que llevaron a las siguientes observaciones (Schäfer 1988; Schäfer 1992; Schäfer 1997).[1]

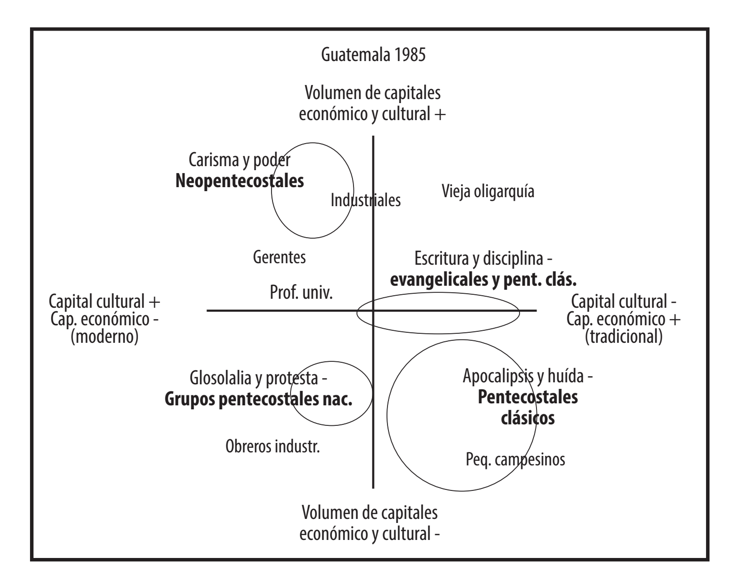
Un fuerte conflicto de clases resulta en una insurrección armada y en represión militar que reprime cualquier resistencia popular. Ya no hay camino para la organización política ni militar desde abajo. En esta situación, el movimiento pentecostal transformó, para quienes que se convirtieron a sus filas, al campo de lucha política y económica. La lucha por intereses se transformó en una lucha de identidad. No obstante – y esto es clave – esta lucha de identidad se desarrolló y se re-entrelazó con lo político de una manera muy diferente según las posiciones sociales de los actores involucrados. Esto se visualiza bien en un modelo del espacio social como espacio de estilos religiosos.

---

1 Los estudios de campo enfocaron movimientos religiosos en tiempos de guerra civil en Guatemala y en Nicaragua, además de estudios en EE.UU. en los años de 1983, 1985 y 1986. Se hicieron un total de aprox. 200 entrevistas a fondo, así como 100 grabaciones y protocolos de cultos religiosos, la mitad de ellos en Guatemala. El material sobre Guatemala se evaluó con el método cualitativo de análisis de *habitus*, desarrollado por este autor a base de la sociología de Pierre Bourdieu. Los resultados así como el método se validaron durante 10 años de enseñanza sociológica y teológica en América Latina entre 1995 y 2003, en gran parte con estudiantes pertenecientes al movimiento pentecostal.



2.1 El espacio social de los estilos religiosos



Tal modelo se construye a partir del método correlacional, simplificando un poco el método usado por Bourdieu (Bourdieu 1998). El modelo permite medir y visualizar, primero, las diferencias "verticales" en cuanto al capital económico (dinero) ***y*** al capital cultural (formación); es decir, refleja el interés de una sociología de clases. Segundo, se modelan diferencias "horizontales" en cuanto al capital cultural en su *relación* al capital económico; es decir, reflejando en cierta medida el interés de una sociología de la diferenciación funcional. El modelo como tal, se construye como una cruz de coordenadas. El eje vertical se comprende como una escala del grado de acumulación de capital económico (ingresos y posiciones) *y* cultural (formación), agregados; siendo que arriba se encuentra un alto grado (ricos con formación) y abajo un bajo grado (pobres sin formación). Sobre el eje horizontal se desagregan los capitales cultural y económico, distinguiendo así los

sectores poblacionales que se basan más en el capital económico que aquellos que se basan más en el capital cultural.

El capital cultural (conocimiento y títulos, en cuanto a su utilidad en el proceso de modernización y no en cuanto a su valor cultural de identidad, etc.), se ubica menos a la derecha del cuadro y más a la izquierda. Sobre el mismo eje horizontal se concibe, en el reverso, una escala de capital económico: más a la derecha, poco a la izquierda. De este modo, el eje horizontal permite mostrar la distribución *relativa* de las diferentes formas de capital en una posición dada sobre la escala vertical. Por ejemplo, la vieja oligarquía y los industriales se sitúan más o menos sobre el mismo nivel de la escala vertical; pero se diferencian, ya que los industriales se basan más en su conocimiento de relaciones modernas de producción. O bien, los pequeños campesinos se diferencian de los trabajadores industriales, ya que se basan más en sus conocimientos de producción moderna, mientras que los otros se basan en su pequeña propiedad de terreno. De esta manera, este espacio teóricamente construido permite una ubicación diferenciada de actores sociales. Una vez construido el modelo, se pueden ubicar los actores religiosos a partir de su capital económico y cultural dentro del modelo como formaciones de *habitus* religiosos colectivos, obteniendo así un modelo del espacio social de estilos religiosos.

En este artículo no puedo más que mencionar algunos de los resultados más importantes de los estudios de campo relevantes para nuestro fin de entender mejor a los fundamentalismos. Lo más significante es la diferencia entre los pentecostales clásicos en el cuadrante derecha bajo y los neo pentecostales en el cuadrante izquierdo arriba –una diferencia prácticamente “de laboratorio”

que resulta marcada por la extrema polarización social y político-militar que vivía Guatemala en esa época. El modelo nos presenta en total cuatro formaciones de *habitus* religiosos pentecostales. Todos ellos se sirven del mismo inventario simbólico religioso pero desarrollan disposiciones religiosas muy diferentes según su posición social.

Arriba y en el lado de la modernización, el habitus neopentecostal gira alrededor de la acumulación de poder divino a través de experiencias del Espíritu Santo – siendo que los practicantes son jefes y gerentes de industria modernizante y tecnológica, profesionales bien situados y de profesiones de clase media alta e, incluso, de clase alta. En esta posición religiosa se absolutiza la noción de que los miembros poseen al Espíritu Santo enfrentándose a enemigos demoníacos dentro de un contexto de guerra espiritual. Sobre este trasfondo se perseguía una estrategia ofensiva (apoyo a la dictadura militar, propios candidatos presidenciales en tiempos democráticos etc.) para obtener el control político-social.

Abajo en el lado derecho se encuentran pentecostales tradicionales – pequeños campesinos, trabajadores de campo y ocasionales, pequeños y precarios comerciantes etc. – que esperaban fervientemente el arrebatamiento de la iglesia al cielo y se sentían cerca del fin del mundo. Esta noción se afirmaba con seguridad absoluta. Al mismo tiempo se seguía una estrategia evasiva frente a la represión militar, evadiendo el compromiso sociopolítico, asegurando así la sobrevivencia de las comunidades bajo condiciones de guerra contra-insurgente.

Abajo, sobre el lado moderno, se encuentran obreros industriales, profesores de escuela, estudiantes y técnicos de bajo nivel

económico que se congregan en pequeñas comunidades pentecostales. Aquí se enfoca sobre todo el don de lenguas como una forma de protesta simbólica. Al don de lenguas se asocia la certeza absoluta de presencia del Espíritu Santo en las iglesias. En el foco de la estrategia sociopolítica estaba un cambio democrático a mediano plazo.

Aquí se enfoca sobre todo el don de lenguas como una forma de protesta simbólica. Al don de lenguas se asocia la certeza absoluta de presencia del Espíritu Santo en las iglesias. En el foco de la estrategia sociopolítica estaba un cambio democrático a mediano plazo..

En la capa social media, al lado tradicional, se hacen identificar dos corrientes, ambas compuestas de artesanos, campesinos medios, comerciantes, pequeña burguesía executiva como funcionarios de bajo rango etc. Aquí se concentran comunidades pentecostales tradicionales de clase media en estancamiento social, centrados en la santificación y la disciplina, así como comunidades evangelicales, cuyo habitus religioso se centra en la infalibilidad de la escritura. Tanto santificación como biblicismo tenían el rango de verdades absolutas. La estrategia social enfocaba el apoyo al poder autoritario con el interés de mantener el estatus quo social en contra de los movimientos de cambio.

2.2 La modernidad guatemalteca y el fundamentalismo

Resumiendo las observaciones, quisiera resaltar lo siguiente. La tensión básica de la modernidad guatemalteca se caracteriza por un conflicto de interés socio-político. En el tiempo del estudio de campo este conflicto estaba en una fase de escalada militar. Dentro de este marco se distinguen cuatro formaciones religiosas

pentecostales. Todas tienen en común que absolutizan algún contenido de fe cristiana. Una marcada diferencia, sin embargo, se da en cuanto a las estrategias sociales connotadas a las disposiciones religiosas. Los polos extremos se encuentran en el movimiento neopentecostal modernizante y el movimiento pentecostal clásico de la clase baja tradicional. Mientras que el primero aplica una estrategia de poder ofensiva, apoyándose en una teología exorcista, el segundo aplica una estrategia de aislamiento, con base en una doctrina de huida al mundo.

A partir de esta diferencia se concluye que, para clasificar un movimiento de "fundamentalista", no es suficiente que éste absolutice alguna creencia. Más bien se recomienda construir un criterio doble de modo que adicionalmente a la absolutización de una convicción cultural o religiosa es necesario que el movimiento en cuestión emplee una estrategia de imposición de los propios conceptos de convivencia social sobre otros actores sociales, si bien en contra de la voluntad de éstos. Sobre este criterio doble se va a reflexionar sistemáticamente más adelante. Empleando este criterio, en Guatemala el movimiento neopentecostal llega a ser el actor religioso más sospechoso de "fundamentalismo". Además, el sector tradicional de clase media – tanto pentecostal como evangelical – cae bajo sospecha hasta cierto punto, ya que emplea una estrategia de apoyo a fuerzas autoritarias y excluyentes en busca de su propio interés social. Aquí, no podemos discutir los resultados empíricos a fondo. Más bien vamos a enumerar algunas prácticas más del movimiento neopentecostal, identificándolo claramente como fundamentalista.

La clase social de su incidencia es la clase media alta modernizante. Su auto-ubicación frente a la cultura y la modernidad latinoamericana

es crítica. En vez de desarrollar la modernidad latinoamericana a partir de fuerzas culturales que se nutren de las culturas indígena e hispana – como hasta cierto punto ha sido el caso en la revolución mexicana y en el modelo cultural brasileño –, el neo pentecostalismo se rige por el modelo norteamericano protestante así como el neoliberal. Según este auto-posicionamiento, sus contrincantes estratégicos son la clase alta tradicionalista – la antigua oligarquía – así como los movimientos populares entre indígena, sindical y político-militar. Su estrategia socio-política opera a través de la exclusión y el apoyo al militarismo y encuentra una transformación religiosa que se centra en la explosión de demonios – connotado con cualquier contrincante social – a través del Espíritu Santo a fin de abrir el camino a la máxima prosperidad posible a los miembros de las iglesias.

A partir de estas observaciones empíricas vamos a sacar conclusiones para un concepto sistemático del fundamentalismo.

3. Reflexiones intermedias: características generales y criterios

Primero vamos a discutir algunas "características generales". Estas *pueden* darse en movimientos fundamentalistas, aunque no necesariamente. Más bien dependen en alto grado del tipo de modernidad dentro del cual el fundamentalismo específico se desarrolla. Se trata, entonces, de indicadores blandos. Segundo, vamos a elaborar "criterios" para una definición de "fundamentalismo" y la clasificación de prácticas observadas como "fundamentalistas" o no. Se trata solamente de dos criterios puramente formales, orientados en formas de acción. Pero estos criterios sí pretenden ser duros en el sentido de que son

condiciones necesarias para que un movimiento religioso pueda clasificarse como "fundamentalista". En este sentido los criterios definen al concepto.

3.1 Características generales

De forma general, se puede decir que las siguientes condiciones contextuales y prácticas sociales se observan en combinación con movimientos fundamentalistas.

Tales movimientos forman parte de procesos sociales de politización generalizada (Dieter Senghaas) dentro de los marcos de diferentes procesos de modernización. Esto conlleva a que cada uno de los fundamentalismos desarrolla creencias, prácticas y estrategias que son adaptadas a las demandas específicas de ciertas posiciones sociales en los procesos de modernización. De este modo, los fundamentalismos se desarrollan según las lógicas específicas de las "múltiples modernidades" (Eisenstadt 2000). Parece que en muchos casos los fundamentalismos se asocian a las demandas de clases con perspectivas de ascenso social, pero frenadas por clases dominantes – bien sean estas últimas de rechazo a la modernización (como las oligarquías latinoamericanas), bien sean a favor de una modernización secularista sectorial en contra de las tradiciones religiosas (como los potentados de Medio Oriente).

De aquí se puede concluir –con reserva– que hay una cierta probabilidad de que prácticas fundamentalistas se desarrollen más en clases medias (altas) que en otras capas sociales. La forma en que se emplean contenidos religiosos en este marco así como las estrategias sociales se modelan según la modernidad en cuestión – según sea latinoamericana, europea, estadounidense, asiática, etc.

3.2 Criterios de definición

Es interesante enumerar características más o menos accidentales, ya que esto amplía la sensibilidad de observación. Para una definición de lo que tendría que llamarse propiamente "fundamentalismo", sin embargo, no sirve de mucho. La descripción de características nos lleva a listas siempre más largas, tales como se encuentran en la descripción de diferentes "tipos" en las tipologías Weberianas. Con ello se obtiene rico material, pero ninguna definición. Por ello quisiera mencionar aquí dos prácticas que son – independientemente del contexto cultural – necesarias para que se dé "fundamentalismo". Se derivan de dos criterios meramente formales que no se apegan a ningún contexto específico, sino que se rigen solamente por la lógica de las mismas prácticas empleadas. Históricamente, los dos criterios se deben a una condición contextual que califica el fenómeno del fundamentalismo como un fenómeno moderno generado dentro del marco de la politización "jacobínica", según lo teoriza Eisenstadt (Eisenstadt 1995).

Se puede decir, entonces, que un movimiento religioso es fundamentalista, si en el contexto más amplio de un proceso social de modernización…

(1) absolutiza sus convicciones religiosas centrales... y
(2) las usa para luchar por el control de un núcleo de poder social (relativamente superior al campo que está controlando de todas formas).

La condición contextual de "modernización" – entendida como "politización generalizada" (según Senghaas) – es necesaria ya que sin esta condición, el movimiento o no se formaría del todo o bien sería simplemente tradicional.

Ad 1) Sin absolutizacon de contendios específicos, el movimiento en cuestión podría bien ser simplemente de resistencia democrática y pluralista. Uno podría imaginarse la teología de la liberación o bien un movimiento político como el de los Sandinistas en Nicaragua, que buscaban sustituir a un dictador por un sistema de participación popular. Por lo menos al principio de la revolución, en la década de los ochenta, no había ninguna tendencia a absolutizar ningún contenido político. Estos movimientos no se clasificarían como "fundamentalistas".

Ad 2) Sin lucha por el control social, el movimento podría bien ser uno de huida a la modernidad, a la política o bien a la represión. En este caso, el movimiento absolutiza ciertas creencias y prácticas como para aislarse de desarrollos que los miembros consideran nocivos para ellos mismos. Un movimiento de este tipo sería el de los "Amish" en los EE.UU. o bien algunos grupos de menonitas en América Latina. Estos grupos tampoco se clasificarían como "fundamentalistas".

El criterio de absolutización de ciertas convicciones religiosas abstrae deliberadamente conceptos ampliamente difundidos acerca de "fundamentalismo" que se refieren a ciertos *contenidos*, como por ejemplo al literalismo bíblico. Es cierto que en el siglo IXX y hasta los años sesenta del siglo XX en los EE.UU. esta práctica ha sido la variante básica y más ampliamente difundida de "fundamentalismo". Pero si hoy, el concepto se restringiera a esta práctica, casi no podríamos hablar ya de "fundamentalismo". Primero, porque hasta en EE.UU. este estilo religioso ha sido marginado – y eso justo por los nuevos fundamentalistas, como vamos a ver. Segundo, tampoco se podría hablar de

fundamentalismo judío ni musulmán, ya que las referencias de éstos a sus respectivas ecrituras precisamente no siguen el modelo "literalista", sino que se sirven de una infinitud de puentes tradicionales como los midraschim, el talmud, la sunna, la sharia o bien las palabras de los imames chiítas.

El criterio de absolutización, por lo tanto, recoge más bien la lógica de operación vigente en el biblicismo anterior: la de declarar algo que es a criterio de los actores respectivos un valor absoluto y –con ello– proclamar a los actores como los legítimos intérpretes de las verdades correspondientes. De este modo, se pueden absolutizar muchas convicciones o "productos" religiosos, comenzando con los dictámenes papales "ex cátedra" (Primer Vaticano), pasando por la "palabra del Espíritu" en el neopentecostalismo hasta el califato simbólico de un Osama bin Laden.

"Fundamentalismo" –según nuestro criterio– sin embargo, sólo se da si tal absolutización se emplea para funcionar en estrategias sociales de poder. Lo decisivo es que estrategias de dominación – entre divulgación medial hasta la violencia – se emplean para imponer las propias normas *absolutas* de vida social a otros actores. El empleo de violencia como tal no es – ni puede ser – clave, ya que violencia puede ser empleada también como *ultima ratio* en una situación de defensa. Lo decisivo, en consecuencia, es el empleo *conjunto* de las dos prácticas: la absolutización de lo propio *y* una estrategia ofensiva de dominación. Se trata, entonces, de un criterio doble. En base a este criterio doble, vamos a examinar ahora brevemente ciertos movimientos religiosos en los EE.UU. y en algunos países musulmanes.

4. Los fundamentalismos cristiano-norteamericano y musulmán

Aquí no se puede dar una exposición exhaustiva de los dos tipos de fundamentalismo. Más bien se trata de un pequeño "test" de nuestros criterios. Por ello empezamos, para cada uno de los movimientos religiosos en cuestión, con un brevísimo repaso histórico con el fin de ubicarlo en su correspondiente modernidad. Luego repasamos algunas de sus características básicas – clase social, contrincantes, etc. – para llegar a una clasicficación según nuestro criterio doble.

4.1 Estados Unidos de América

En cuanto al contexto histórico en que el fundamentalismo norteamericano se generó cabe decir que la modernidad norteamericana es – a diferencia de la europea – básicamente religiosa. La colonia inglesa en Norteamérica consistía de personas que habían salido de Europa por causa de persecución o marginalización religiosa, connotando a su aventura en el nuevo continente la idea de construir una "Nueva Jerusalén", es decir, el reino de Dios en la tierra. Este modelo utópico daba un sentido común a la población hasta la mitad del siglo XIX.

Si bien los "padres" de la constitución norteamericana no eran en su mayoría fervientes evangélicos, sí eran por lo menos deistas y no estaban en contra de la religión como tal. En este sentido, el primer apéndice a la constitución estadounidense prohíbe la construcción institucional de una "iglesia-estado" según el modelo europeo. Ahora bien, el discurso político, por otra parte, se encuentra fuertemente permeado por una racionalidad religiosa

y moral. Mientras que en Europa la modernidad se construye en base a un entendimiento institucional entre Iglesia y Estado, en combinación con una exclusión definitiva del discurso religioso de la política, en los EE.UU. se separan las instituciones para desarrollar al mismo tiempo, una cultura política fuertemente impregnada por el discurso religioso. Además, hay que tomar en cuenta que la modernidad en los EE.UU. parte de una revolución ya completada.

Con la independencia y la constitución, la utopía moderna se encuentra realizada. Es decir, ya no tiene sentido cultivar una utopía social y política más allá de la revolución norteamericana misma. Un socialismo utópico como el europeo, por ejemplo, no tiene lugar en este modelo. Al contrario de Europa, en los EE.UU. las utopías posibles se formulan en términos religiosos y, hasta mitad del siglo XIX, sólo como perfeccionamiento de la cultura norteamericana ya existente.

El énfasis del metodismo en el perfeccionamiento de la santificación y la ideología postmilenarista del reino de Dios en la tierra, concentrados en el dinamismo del avivamiento de los 1830s, forman el complemento religioso más directo de esta fase de desarrollo de la modernidad norteamericana. En este sentido, la religión – y con ello, más tarde, el fundamentalismo – gozan de cierto modo de una función de control, pública y crítica, sobre la realización de los ideales de la revolución estadounidense.

Sobre esta base, el fundamentalismo religioso tiene un campo amplio de acción una vez que se desarrolla lentamente a partir de las experiencias de la Guerra Civil (1861-1865), de las crecientes contradicciones sociales en la subsiguiente "era de oro" (Golden

Age) y de la influencia académica de la teología ilustrada liberal alemana. La Guerra Civil se puede interpretar como una experiencia de choque que le quitó la plausibilidad común a la idea de la sociedad americana como "Nueva Jerusalén" en la tierra. Teológicamente esto se puede constatar en que después de la Guerra Civil, la concepción postmilenarista de la historia le perdió mucho terreno a la concepción premilenarista. Ya no se predicaba la construcción del reino de Dios en la tierra, sino el cataclismo del fin de la historia y el arrebatamiento de los creyentes de un mundo en ruina hacia el cielo. Esto correspondía al panorama social visto desde abajo.

Mientras que la industrialización les permitió a los capitalistas acumular fortunas exorbitantes, en las zonas industriales del norte se acumulaban las áreas de pobreza pobladas de obreros míseramente asalariados, de inmigrantes católicos y de indigentes de todo tipo. En esta situación, los conceptos teológicos de John Nelson Darby (1800-1882), Cyrus Scofield (1842-1921) y Dwight L. Moody (1837-1899), explicaron a las masas esta situación por la cercanía del fin del mundo y como resultado de la amoralidad humana. Movilizaron grandes masas en eventos de evangelización y ayudaron a cooptar estos creyentes avivados como base masiva de las políticas religiosas fundamentalistas. Éstas a su vez, se comprenden mejor como estrategias de dominio sobre el campo religioso y académico. Hasta mediados del siglo XIX en los EE.UU., la Biblia tiene entre teólogos y público general, el papel de guía de orientación general dado que se entendía –sin duda alguna- como palabra inmediata de Dios.

Con la influencia de la teología ilustrada alemana, sin embrago, la Biblia fue siendo calificada como un documento histórico sujeto

a la crítica de la razón científica. Con ello, a la vez, se puso en duda la base moral por excelencia de la sociedad norteamericana así como la posición de los teólogos en aquella sociedad. A esto, teólogos académicos –entre otros Archibald Hodge (1823-1886) y Benjamin Warfield (1851-1921) de Princeton Theological Seminary– respondieron con teorías acerca de la infalibilidad de las escrituras fundamentadas en relación con las ciencias empíricas, algo que se ubicaba en la tradición de Francis Bacon.

A la base de la coalición entre el movimiento de avivamiento y la teología académica estuvieron diferentes líderes eclesiales y teólogos del movimiento que desarrollaron estrategias de control sobre el campo religioso. En esta primera fase de lucha pública que se dio entre 1900 y 1914, los fundamentalistas buscaban controlar a las instituciones eclesiales. Con la Primera Guerra Mundial, muchos fundamentalistas buscaban presentarse como representantes de la verdadera "America" en contra del anticristo (el "Kaiser" alemán) y cooptar de esta manera a toda la nación. Con ello se inauguró la segunda fase, la de las estrategias de dominio sobre la educación y la moral social, que terminó con la derrota pública en el conocido "proceso de Scopes" (1925).

Después de este incidente, el movimiento fundamentalista se retiró de la escena pública hasta los años setenta. Cabe notar que a principios del siglo XX, el movimiento no era políticamente de derecha – si bien tampoco de izquierda. Bastantes representantes, como p.e. el conocido William Jennings Bryan (1860-1925), criticaban las injusticias del "siglo de oro". Las estrategias fundamentalistas de absolutización y dominio se dirigían más bien sobre el campo religioso y sobre ciertos sectores de la vida social. Fue en los años setenta que se comenzó a formar en los EE.UU.

un nuevo movimiento protestante conservador. En parte, esto se entiende como una reacción al liberalismo moral y político de los años sesenta, a los movimientos de los derechos civiles, de la mujer y de los homosexuales, las protestas contra la guerra de Vietnam, el movimiento estudiantil, etc. El movimiento crece junto con la transformación y el auge del así llamado "Bible belt", la zona del sur que se desenvuelve de una zona marginal de agricultura en un paisaje de extracción de petróleo y de industrias modernas.

Los jóvenes profesionales –acostumbrados a ser mal vistos por las élites del nor-oriente– junto con su éxito económico ahora comenzaron a reivindicar respeto para su forma religiosa de vida, su moral y sus convicciones políticas conservadoras. Por el otro lado, en zonas del "middle West" – como p.e. en Kansas – donde en los años ochenta y noventa se da un decrecimiento económico y una marginalización de sectores sociales medios bajos. Estos se convierten en otra corriente social formando parte – en los rangos inferiores – del nuevo movimiento religioso conservador, parcialmente fundamentalista.

En lo que se refiere a organizaciones claramente fundamentalistas, la "Moral Majority" con su representante Jerry Falwell (1933-2007), era la más importante de muchas en la fase entre 1980 y 1990. La orientación religiosa era evangelical y biblicista según el perfil del antiguo movimiento. Las estrategias de poder se dirigían sobre todo hacia cuestiones de la moral social como p.e. la homosexualidad, la enseñanza religiosa, el aborto etc. El gobierno de Ronald Reagan brindó un trasfondo favorable para este tipo de estrategias conservadoras. Pero, no obstante, la forma en la que el movimiento se presentó al público y la estructura interna de las organizaciones no dio el resultado deseado, de modo que al

principio de la era Clinton, el movimiento y sus organizaciones vivieron cambios importantes.

De estos cambios surgieron agrupaciones e instituciones fuertes de la Derecha Religiosa. Cabe distinguir en todo este proceso al menos tres factores. *En primer lugar*, las organizaciones modernizaron su forma de gerencia, agilizaron la comunicación con las bases y profesionalizaron el "lobbying" político en el Capitolio y la Casa Blanca. Estas organizaciones se perfilaron como agencias de influencia política.

En segundo lugar, se había venido cambiando el estilo religioso desde hacía ya algún tiempo, debido a que el cambio se imponía junto con la creciente importancia de las clases medias ascendentes y la neopentecostalización de sus convicciones religiosas. Ahora ya no se llevan largos debates racionalistas acerca de la interpretación de versos bíblicos. Más bien, líderes como Pat Robertson (*1930) y Benny Hinn (*1952) reciben la palabra de Dios directamente sin consultar a nadie y así, establecen un estilo carismático posmoderno de legitimación religiosa. Junto con ello, otros elementos del estilo neopentecostal cobran siempre más importancia en las prácticas religiosas del movimiento: el "evangelio de la prosperidad" legitimiza la pretensión de ascenso económico y político; la teoría de la "guerra espiritual" sirve como instrumento de exclusión radical de adversarios sociales; una tendencia al posmilenarismo y las novelas "left Behind", brindan un marco apocalíptico de interpretación para procesos políticos.

Estos son, *en tercer lugar*, el nuevo objetivo de las estrategias de las organizaciones fundamentalistas. Si bien siempre se trabajan asuntos de moral y de familia (que son muy idóneos para movilizar

gente de clase media baja), los temas de la constitución y de la política exterior han cobrado importancia. Organizaciones como la Christian Coalition o el Alliance Defence Fund lanzan iniciativas para cambiar la constitución en dirección a un Estado religiosamente definido. Y en el ámbito de la política exterior después 1990, el papel de Israel en el conflicto de Medio Oriente así como la llamada "guerra contra el terrorismo", son temas claves para una estrategia doble de influencia y control. Por un lado se moviliza la población evangélica a favor de posiciones conservadoras; por otro, se extorsiona a políticos con esta fuerza de influencia. De esta manera funcionaba p.e. la campaña fundamentalista a favor de la guerra en Irak.

A diferencia del fundamentalismo temprano, el nuevo fundamentalismo se sirve de un modelo carismático de legitimación completamente diferente del biblicista, está claramente identificado con las políticas de la tecnocracia neoconservadora republicana, si bien esta no es religiosa, y promueve una política exterior estadounidense agresiva y explícitamente imperialista.

Para concluir este repaso quisiera resaltar lo siguiente. Según el *criterio doble* una parte de las bases movilizables – sobre todo de la clase media baja – no puede ser calificado de fundamentalista, las organizaciones de la Derecha Religiosa, por otra parte, merecen esta clasificación. En lo siguiente se suman algunas de sus características básicas de las organizaciones fundamentalistas y sus bases en EE.UU. Este fundamentalismo se dirige a una *tensión fundamental* que vive la *modernidad* norteamericana actualmente. Se trata de la crisis de la hegemonía mundial del sistema norteamericano que se refleja en un auge de prácticas neo-imperialistas por un lado y un rechazo siempre más fuerte a los EE.UU. desde el exterior.

La *inserción de clase* de este fundamentalismo es doble. Por el lado del liderazgo y de los cooperadores más activos, se trata de la clase media alta modernizante (líderes); por el lado de los movilizables hablamos de la clase media baja frustrada, abierta para discursos de reivindicación cultural-religiosa de lo que se ha ido perdiendo en lo económico-social. Las diferentes demandas religiosas, correspondientes a estas condiciones, resultan en la siguiente *transformación religiosa*: el bien y el mal se distinguen a través de la yuxtaposición de Espíritu y demonios, estableciendo así, al mismo tiempo, el exorcismo como una estrategia agresiva de exclusión; la pretensión de ascenso social se legitimiza y fomenta con el "evangelio de prosperidad"; y el carácter violento de la relaciones exteriores, así como la percibida necesidad de emplear fuerza, se racionalizan a través de un cuadro apocalíptico de la historia.

Los *contrincantes estratégicos* que percibe este fundamentalismo son, por una parte, la clase media-alta liberal que promueve un estilo de vida secularista, democrático y un tanto hedonista; por el otra parte son las fuerzas externas que actúan en contra de una hegemonía unilateral de los EE.UU. en el mundo, sobre todo "el Islam". Las *estrategias* que emplea este fundamentalismo no son de violencia inmediata a mano de los fundamentalistas mismos. Más bien ellos apoyan políticamente, hacia afuera, un militarismo crudo incluyendo la tortura y el asesinato político. Hacia adentro promueven la abolición de los derechos cívicos, el programa social conservador en general y un cambio de constitución en dirección hacia un Estado religioso.

Si finalmente preguntamos por *la auto-ubicación* de estos fundamentalistas en el marco de la *modernidad* norteamericana, podemos ver que se identifican plenamente con la modernidad

norteamericana en general, pero tratan de moldearla en una dirección específica. Visto más en detalle, los fundamentalistas, a través de sus alianzas, están creando un híbrido entre la corriente religiosa de la modernidad norteamericana y su corriente tecnocrática neoconservadora, en detrimento de y en explícita oposición a su corriente democrática-liberal. Buscan transformar la modernidad estadounidense en un sistema tecnocrático religioso. Los medios que usan para ello corresponden a su posición social relativamente alta y a un sistema político que está abierto a la influencia social sobre la política (lobbying, elecciones) y que, al mismo tiempo, sanciona efectivamente métodos violentos.

La violencia más bien viene siendo la última opción desde abajo, en sistemas que no permiten ninguna injerencia social a la política. Tales sistemas son el contexto de acción del fundamentalismo islámico.

4.2 Medio Oriente

La modernidad en el Medio Oriente llega desde afuera como programa político-cultural del colonialismo europeo y es básicamente irreligiosa y secular. Lo es programáticamente. Antes de todo, hay que dejar claro que la política y la religión tradicionalmente han sido dos ámbitos bien distintos en el mundo islámico. Esto ha sido así en la Shia con la diferencia entre los clérigos y los políticos, así como en el "realismo sunita", según el cual los regentes se legitiman por su capacidad de preservar la paz, no obstante, siendo musulmanes. Ahora bien, con el colonialismo inglés en el Medio Oriente así como en India, el sistema occidental de tecnología y política que se impone conlleva una orientación programáticamente irreligiosa.

La modernidad, de este modo, no sólo llega como dominación político-económica extranjera, sino también como cuestionamiento religioso-cultural a la misma vez. A la dominación extranjera se añade, más tarde, la dominación por los déspotas secularistas, dejados en el poder en la fase neocolonial. De modo que las poblaciones en el mundo islámico viven la modernidad sobre todo como una doble dominación: por el "oeste" y por las élites locales, ambos secularistas. Este cuadro instiga, en cierto sentido, a movilizar la religión como estrategia anti-colonialista. Viéndolo desde más cerca, los intercambios entre movimientos islámicos y modernidad y, así, el camino hacia una modernidad musulmana han sido algo más complejos.

... las poblaciones en el mundo islámico viven la modernidad sobre todo como una doble dominación: por el "oeste" y por las élites locales, ambos secularistas. Este cuadro instiga, en cierto sentido, a movilizar la religión como estrategia anti-colonialista.

El movimiento Aligargh de Sayyid Ahmad Khan (1817-1898) en India, p.e., buscaba una apertura hacia el pensamiento de la ilustración, impulsos desde Europa para el Islam en la India y, al fin, un Islam reformado. Un poco más críticos hacia Europa eran los intelectuales egipcios alrededor de Djamal al-din al-Afghani (1838-1897) y su alumno Muhammad Abduh (1849-1905). Su intento de diálogo intercultural era más fuertemente combinado con una revitalización del Islam "original" de los tiempos tempranos. Pero esta reorientación – muy notablemente – pasaba por una reforma de la hermenéutica del Corán hacia un modo de interpretación histórica ("abrir las puestas del *Ijtihad*").

Ambas iniciativas de entrelazamiento fracasaron ante el militarismo colonial. En India, los ingleses suprimieron el alzamiento de

soldados indios (Sepoy, 1857) brutalmente, lo que le restó toda legitimidad a Ahmad Khan frente a sus compatriotas. En Egipto los ingleses, con resultados similares, sofocaron el movimiento Urabi en la batalla de Tel el Kebir (1882). En ambos casos, de esta dinámica entre movimientos de reforma y militarismo colonial, surgieron movimientos islamistas que recurrieron a la religión como instrumento de lucha en el contexto moderno de la politización generalizada. En Pakistán surgió la Jamaat e Islami; en Egipto la Hermandad Musulmana (*al-ikhwan al-muslimun*). Nos concentraremos en esta segunda.

Hassan al-Banna (1906-1945) funda la Hermandad Musulmana en 1928, en un asentamiento de obreros en el proyecto del canal de Suez. Ya con esto, la organización estaba socialmente posicionada. Sin embargo, al principio no persiguieron objetivos políticos sino más bien – en yuxtaposición entre Islam y los poderes coloniales – una reafirmación de su identidad religiosa-cultural. Respondiendo a las necesidades de la clase baja, la Hermandad desarrolla amplios programas de medicina, nutrición y escolaridad. Al Banna, en los años treinta, escribió dos libros en que proclama la resistencia armada (*jihad*) contra los colonialistas. El enemigo externo – o, como Bin Laden dice, el "enemigo lejano" – queda establecido en la lógica religiosa del islamismo. Teológicamente, en el islamismo sunita temprano, la noción base viene siendo la doctrina del *Tawhid*, la unidad y unicidad de Dios, como imagen de la unidad de la comunidad musulmana, la *umma*. Esta lógica permite establecer una distinción frente al no-musulmán.

En 1946 la Hermandad Musulmana ya llega a 500.000 miembros inscritos, tiene una base social muy amplia y siempre una mayor influencia en la administración. Funda un aparato propio de

inteligencia y comienza a cometer atentados, lo que lleva a fuertes tensiones con el gobierno y, probablemente, provoca el asesinato de al-Banna en 1949. Es muy importante notar que con el régimen socialista de Gamal Abdel Nasser (1918-1970), las relaciones tampoco se mejoran, a pesar de que la ideología de la Hermandad favorece mucho a la justicia social. La política anti-religiosa de socialismo árabe responde por la Hermandad con un atentado a Nasser en 1954, seguido por represión en contra del movimiento. Es en esta fase en que Sayyed Qutb (1906-1966), un intelectual que había visitado EE.UU. y publicado una ética social islámica en 1949, se integra al movimiento y se radicaliza.

Con la ética sistematiza teóricamente el compromiso social, importante para todos los movimientos islamistas. Teológicamente aporta una radicalización estratégica de las nociones claves del *tawhid* y de la *umma*. La convicción absolutizada de la unicidad de *Allah* tiene como referente experiencial la comunidad musulmana como un todo. La persecución de movimientos islamistas por autoridades musulmanes, sin embargo, no se deja interpretar satisfactoriamente sólo con este símbolo. Por lo tanto, Qutb procede a establecer una línea demarcadora *dentro* de la misma comunidad musulmana: la entre los verdaderos creyentes y los musulmanes incrédulos (*djahiliyya*). De esta forma se construye a un frente doble: al enemigo externo se añade el enemigo interno, representando así la estructura neocolonial de dominación política. Es en la confrontación constante con el socialismo árabe nasserista que se desarrollan dos corrientes en el movimiento: una busca la cooperación con y la influencia sobre el sistema político; otra se radicaliza. La primera encuentra, a principios de los setenta, un compromiso con el presidente Saddat, restituyendo al Islam como religión oficial.

Para las elecciones de 2005 se establecieron con 88 diputados en el parlamento y oficialmente ratificaron los principios de la democracia y la pluralidad (un proceso que aún más está desarrollado en la Hermandad de Jordania). La segunda hace brotar nuevos grupos que siguen la estrategia de declarar a la mayoría de la población como incrédulos, retirarse y responder con atentados (Jamaat al-Djihad, Jamaa al-Islamiya). Esta última corriente ejerce cierta influencia sobre la generación de al Qaeda y sus conceptos religiosos. Todo este proceso, visto en el marco de las luchas por definir la modernidad en medio Oriente, se caracteriza por la hegemonía de conceptos seculares de modernidad como el socialismo árabe o el pan-arabismo. Ninguno de ellos contemplaba una orientación religiosa como para definir los rasgos específicos de la modernidad árabe.

Un dato clave para entender la revitalización de la religión como operador central de la identidad política se encuentra en la "guerra de los seis días" en 1967. La victoria israelí marcaba simbólicamente el inicio del fin de los proyectos secularistas árabes. La creciente pérdida de legitimidad de estos modelos creó un vacío que se ha ido llenando con los programas de revitalización religiosa islámica. Además, la relación entre Israel y los palestinos se ha ido estableciendo siempre más como operador simbólico en la creación de una identidad político-religiosa islámica. Esto se puede observar paradigmáticamente en la transformación del conflicto de interés político (representado por el movimiento *Fatah*), en un conflicto de identidad religiosa (representado por *Hamás*, una organización procedente de la Hermandad Musulmana de Egipto). Al mismo tiempo, el ejemplo de *Hamás* (similar al de la *Hesbolah*), muestra la ambigüedad de las prácticas que – por supuesto – se refleja en luchas fraccionales dentro de movimiento. Por una

parte, la opción religiosa mantiene convicciones absolutas en combinación con una programática exterminista (Art. 7 de la Carta) y las corrobora con atentados suicidas en contra de la población civil israelí. Por otra parte, el movimiento – por su moral religiosa y sus obras sociales – adquiere la confianza de la población, gana las elecciones y así, comienza a orientarse hacia mecanismos de legitimación y negociación que *no* funcionan en base a la religión sino – idealmente – en base a la representatividad, el derecho y la reciprocidad – es decir, que por definición no permiten la absolutización de las convicciones propias.

Más allá de estas ambigüedades se encuentra la corriente más radical de los movimientos islamistas, *al-Qaeda*, una amplia red de grupos djihadistas. Ideológicamente, *al-Qaeda* se comprende a partir de la radicalización del islam sunita. Combina elementos de la discusión egipcia, arriba esbozada, con la tradición *wahhabita* y con una posición de clase media alta subordinada (en lo que se refiere a la posición de sus cuadros). Las convicciones religiosas de los grupos djihadistas egipcios se radicalizan a través de la teoría de "Lealtad y ruptura", desarrollada por Ayman al-Zawahiri.

Basándose en la idea del enemigo doble – de afuera y de dentro –, la teoría pretende obligar ahora a cualquier musulmán creyente a romper definitivamente con cualquier incrédulo y ejercer lealtad práctica para con cualquier creyente dondequiera que esté. Esto apunta a una obligación religiosa a la solidaridad universal y violentamente combativa, dado que se debe expresar hasta en el asesinato de los incrédulos con arma blanca o algún otro medio. Correspondientemente a esta teoría, las estrategias de al-Qaeda y grupos afines se dirigen sobre el mundo islámico. Enfocan el "enemigo lejano" por haberse mezclado en asuntos musulmanes,

haber ocupado su tierra y estar aprovechándose de sus riquezas. La primera demanda es que los poderes no-musulmanes se retiren de los países musulmanes.

La segunda demanda se dirige contra el "enemigo cercano", las élites seculares despóticas en Medio Oriente. En el caso de *al-Qaeda,* la exigencia es un cambio de régimen en la península saudita. Las estrategias políticas se basan en la pretensión de estos grupos de representar todo el mundo islámico en términos religioso-culturales – lo que se refleja p.e. en que Bin Laden gustaba presentarse en atuendos de califa; pero los territorios reivindicados son percibidos como territorios históricamente islámicos (incl. *al-Andaluz*). Lo nuevo es que con la teoría de la "Lealtad y ruptura" se amplía el teatro de operaciones ya que, ahora, el enemigo lejano se puede atacar también en su propio terreno, ejemplificado en los ataques a las embajadas en Nueva York y Washington así como en Madrid y Londres.

Lo que resulta clave para entender la dinámica de los movimientos islamista – sean fundamentalistas o no – es el hecho de que tienen una amplia base. Los movilizables potenciales son sobre todo las masas urbanas marginalizadas, testigos diarios de la corrupción y la ostentación de lujo por parte de los personas económica y políticamente poderosos. Los cuadros activistas, visto con más detalle, se reclutan entre la gran cantidad de profesionales jóvenes quienes, bien formados, no encuentran ningún futuro en el sistema económico dominante, así como entre los individuos activos de las maras de barrio.

Los movimientos islamistas responden a las demandas socio-económicas de estos sectores sociales transformándolas en

exigencias religioso-políticas, o sea en estrategias de identidad. Esta estrategia cuenta, en el pasado reciente, con un apoyo religioso que funciona como una transformación publicitaria de la religiosidad popular musulmana. Se divulgan siempre más tratados que importan motivos del apocalipticismo cristiano, condicionando la fe musulmana con un sentido de urgencia temporal hasta ahora no sentida de esta manera.

Para concluir, es válido subrayar lo siguiente. Nuestro *criterio doble* nos hace diferenciar el cuadro de la siguiente manera. Primero habría que reconocer que las bases movilizables de la mayoría de las organizaciones no se tildarían a sí mismas, legítimamente, como fundamentalistas. También habría que distinguir entre las organizaciones (y hasta entre sus diferentes ramas) y entre diferentes fases de su desarrollo. Mientras que los cuadros de la Hermandad Musulmana egipcia de mediados del siglo XX se clasificarían claramente como fundamentalistas islámicos, la organización de hoy en Egipto (y más aún en Jordania) debería de ser clasificada como islamista simplemente, ya que concuerdan con principios pluralistas y democráticos.

Otras organizaciones, como (todavía) gran parte de *Hamás* y toda *al-Qaeda* con sus grupos "franchise", clasificarían claramente como fundamentalistas. Sus prácticas se pueden describir más a fondo a partir de las siguientes características básicas. El fundamentalismo islámico responde a las *tensiones básicas* de la específica *modernidad* de Medio Oriente. El hecho de que esta modernidad se asocia con el dominio externo, el despotismo interno y el secularismo programático hace que el fundamentalismo se base en teorías de enemigos externos (imperialistas) e internos (élites despóticas), y busque instalar programáticamente –como respuesta directa– la

confesión y ética islámica como referente político constitucional. La *inserción de clase* muestra clases intermediarias a diferentes niveles que padecen de manera diferente de los efectos de una modernización fragmentaria y cada vez más excluyente: los cuadros de la clase media (alta) intelectual y los movilizables de las masas urbanas frustradas.

Los actores fundamentalistas operan una *transformación religiosa* de las demandas sociales interpretando las experiencias específicas de deprivación relativa socio-económica y política a través conceptos religiosos. Sobre todo propagan una hermética separación entre verdaderos creyentes musulmanes e incrédulos –o sea una diferencia de "dentro vs. fuera"–, refiriéndose tanto a enemigos externos como internos de la cultura islámica. Y además generan una presión por el activismo a través de una teoría ("Lealtad y ruptura") que condiciona la legitimidad de la fe con la disposición a la violencia. Una mirada hacia los *contrincantes estratégicos* de los fundamentalistas revela que la injerencia del (neo-) colonialismo (británico y norteamericano) está siendo entendida como un desafío a la dignidad cultural-religiosa, o sea como conflicto genuino de identidad. La relación con las élites internas, de lo contrario, es, en primer plano, un conflicto acerca de la justicia (aspecto muy importante para la ética islámica); es decir, un conflicto de interés que sólo en segundo plano, se transforma en un conflicto religioso con supuestos "incrédulos".

Las *estrategias* que se emplean por los fundamentalistas se sirven en muchos casos de la violencia directa, como atentados y ataques a objetivos militares y civiles. Esto corresponde, por una parte, a su posición subordinada en sistemas políticos cuasi-dictatoriales

que no permiten una cooperación política efectiva; en otra parte (p.e. en al-Qaeda) se debe a sus pretensiones absolutistas que no contemplan regímenes de participación y negociación común y pluralista. Por el otro lado, las estrategias religioso-políticas se pueden amoldar según las posibilidades de participación democrática. Por lo general – y con la excepción de Irán – las estrategias de los fundamentalistas se conciben a partir de una lógica "desde abajo" y así cooptan la población pobre.

Preguntándonos finalmente por la *auto-ubicación* de los fundamentalistas islámicos *frente a la modernidad* podemos concluir que los movimientos –ya como *tales* modernos– buscan una reivindicación cultural islámica de la modernidad tecnocrática a base de una organización social según los cánones del derecho islámico y con el Islam como religión oficial. La dictadura fáctica del ayatollah Khomeini en Irán muestra un posible extremo de este programa. No obstante, los movimientos tienen que tomar en cuenta su arraigo en la población pobre y, de este modo, estar abiertos a establecer sistemas democráticos de participación – como p.e. hasta el sistema revolucionario iraní se basa en el modelo de la constitución francesa, opera con elecciones periódicas y limita la influencia religiosa. A lo largo, parece que el modelo de modernidad perseguido por los fundamentalistas islámicos también resulta en un híbrido entre tecnocracia y religión, con la concesión de procedimientos formalmente democráticos. Siendo el caso que en la mayoría de los estados de Medio Oriente, la modernidad siempre ha tenido el rostro de un despotismo tecnocrático secularista, parece que los movimientos fundamentalistas todavía tienen en adelante una vía relativamente larga de una estrategia esencialmente moderna: la violencia revolucionaria.

4.3 Comparación de las lógicas prácticas

Después de esbozar brevemente algunos rasgos de los fundamentalismos cristiano-protestante e islámico, hacemos aquí un resumen comparativo. Por nuestra definición de trabajo, dos prácticas comunes ya se sobreentienden: ambos absolutizan sus propias convicciones religiosas y emplean estrategias de dominación. Más allá de esto, no obstante, hay algunas características comunes y diferencias significativas. Mencionamos brevemente las más importantes.

Como ya quedó bastante claro, ambos fundamentalismos están abiertos hacia la *modernidad tecnocrática*. Esto no en el sentido simple de que les gusta más usar teléfonos celulares que luchar con alguien el espacio de una cabina pública de teléfono. Más bien se trata de una afinidad más intrínseca que gira en torno al tipo de la racionalidad favorecida. La modernidad tecnocrática –remontándose a la lógica empiricista y positivista de las tempranas ciencias naturales –se basa en un concepto instrumentalista de la razón. Esta razón observa de manera positivista hechos y saca conclusiones –siempre bajo la suposición que las observaciones son objetivas y las conclusiones, por tanto, universalmente válidas y exclusivamente verdaderas.

Esta racionalidad es completamente diferente a la racionalidad hermenéutica y relativista que impregna gran parte de la filosofía y teología europeas. Es una racionalidad que no permite dudas y sirve como instrumento para lograr objetivos predefinidos – más bien que reflexionar sobre la relatividad de las metas y de las propias posiciones. Es la forma de racionalidad a partir de la cual funciona la tecnología de dominio de la naturaleza igual como la

tecnología social, de dominio sobre acumulaciones poblacionales. La efectividad de lograr el objetivo preestablecido funcional como criterio de calidad de esta forma de razón.

Como los fundamentalistas ya disponen de sus verdades preestablecidas, sólo les interesa la efectividad de moldar las condiciones sociales según sus preconceptos. De este modo, la racionalidad instrumental apoya: ayuda por su misma forma de funcionamiento, y ayuda por el hecho de que es el principio mismo de funcionamiento de los procesos de la modernización tecnológica. Los fundamentalistas valoran esto. Y por ello no tienen mayor problema con el dominio de esta racionalidad sobre la organización social, a saber: la tecnocracia, siempre que esta no entre en contradicción con reglas religiosas de vida personal.

Las normas religiosas para fundamentalistas cristianos y musulmanes tienen una importancia clave. Incluso frenan la racionalidad tecnocrática en cierto sentido. Los dos fundamentalismos tienen en común que su oposición a la racionalidad instrumental se limita los sectores de la vida personal, o sea al campo del derecho civil, mayormente. Son asuntos como el aborto, las relaciones reproductivas, sexuales, maritales que los fundamentalismos sustraen a una regulación por la pura racionalidad instrumental y pragmática. Son, en otras palabras, los campos de la vida que desde siempre han sido más objeto de regulación religiosa.

En lo que se refiere a la organización del campo político como tal, los dos fundamentalismos tienen en común que buscan comprenderlo en un marco religioso-constitucional, de modo que la religión se establezca como lógica reguladora general de los procesos políticos, sin que tenga que dictar cada norma. Esto

se debe a que ni la religión cristiana ni la musulmana disponen de suficientes normas concretas como para regular, p.e., asuntos del derecho de comercio internacional, del derecho tributario, etc. Intervenciones fundamentalistas en el sentido político son más bien poco sistemáticas, ya que se orientan ocasionalmente a normas contingentemente presentes en los cánones de la religión en cuestión, como p.e. ciertos preceptos sobre castigo corporal, limosnas etc.

En cuanto al sistema político como tal, los fundamentalismos como movimientos modernos parecen más bien, a grandes rasgos, republicanos – favoreciendo, por supuesto, repúblicas en las que ellos tienen el control. En este sentido, ambos fundamentalismos carecen de una actitud en contra de la corriente procedural-democrática de la modernidad, si bien las formas concretas pueden ser objeto de debate. En breve, ambos fundamentalismos han mostrado bastante flexibilidad en cuanto a la adaptación a modelos políticos; y además, existe la posibilidad de que se disminuye el grado de comportamiento fundamentalista en la medida del involucramiento activo en procesos de negociación democrática. Las *diferencias* más importantes entre los fundamentalismos cristiano-protestante y musulmán se dan en cuanto a las estrategias y metas socio-económicas y al uso de la violencia.

El fundamentalismo cristiano estadounidense tiene que resolver una *diferencia socio-económica* en la sociedad norteamericana y dentro del mismo movimiento. Mientras que muchos de sus líderes son empresarios multimillonarios en el sector de la comunicación masiva y sus cuadros medios son profesionales bien situados, una gran cantidad de los movilizables pertenecen a la clase media baja en descenso. En términos de su mensaje económico "neto" –o sea

disminuido por el bagaje simbólico-religioso–, los representantes del movimiento proclaman una orientación neoliberal-monetarista junto con la idea de que todo mundo, sin atención de sus posición social de partida, puede hacerse rico.

Religiosamente, esta creencia popular se transforma en el llamado "evangelio de prosperidad" que legitima el éxito económico por la presencia del Espíritu Santo sobre los exitosos y explica la falta de éxito con influencias del mal sobre las personas. A fin de cuentas, este abordaje promueve estrategias individualistas y excluye una lógica de solidaridad social así como la referencia a razones económicas sistémicas como explicación para la desigualdad social creciente. Correspondientemente, el descenso social de una parte de la clientela no se explica en términos económicos sino como un fenómeno cultural que se debe a la influencia nociva de prácticas amorales, fuerzas externas y la falta de religiosidad en la sociedad en general así como la de fe en el caso personal.

En conclusión, las convicciones religiosas acerca de las diferencias socio-económicas se entienden como un sistema conjunto de legitimación de las posiciones altas. Esto se da, análogamente, también en relación con las diferencias entre la riqueza de los EE.UU. en relación a la pobreza de muchos otros países. Esta última se adscribe a la falta de fe cristiana y, a veces también, a la presencia de "demonios territoriales" en tales naciones.

El fundamentalismo musulmán, por el contrario, resalta el tema de la justicia social de manera más fuerte aún que la tradición musulmana en general. Por un lado, su arraigo en las clases bajas y medias bajas se explica precisamente por este interés. Por otra parte, el tema es reclamado como eje de acción programáticamente islámica, p.e. en la ética social de la pluma de Sayyed Qutb. La

justicia social frecuentemente se encuentra ligada a la cuestión de la dignidad humana y, sobre todo, a la voluntad de Dios. Es la cuestión de la justicia social al nivel nacional ("interno") y al nivel internacional ("externo"), la que sirve como operador que genera un entendimiento transversal de los mismos marginados y frustrados a los movimientos sociales islamistas y los cuadros fundamentalistas y grupos terroristas.

La reivindicación de la justicia frente a diferentes enemigos funciona como el eje de transformación de fuerza social hacia cuadros líderes, si bien las personas en las bases no tienen intenciones terroristas. En resumen, el operador común de la justicia social sirve para formular reivindicaciones desde abajo –aunque los activistas no fuesen de los estratos bajos de la sociedad y sólo buscasen cooptar a los marginalizados por sus estrategias de poder.

En cuanto al empleo de la *violencia*, ya se mencionó que el fundamentalismo musulmán responde con sus estrategias a la situación de un actor subordinado en contextos de fuerte dominación política; emplea el arsenal táctico de movimientos de resistencia, lo que incluye el uso de *violencia* armada directa. En parte, esta violencia se dirige en contra de instalaciones militares y representantes políticos; en parte emplea métodos terroristas contra "objetivos blandos", o sea población civil en general. Con los medios globales de comunicación, la función de terror de la violencia cobra una función siempre más importante para impresionar al público contrario, ganar respeto frente a las masas simpatizantes, posibilitar nuevas movilizaciones y movilizar al mismo tiempo los fundamentalistas del otro bando, crea así un campo político polarizado en el cual las "voces de la razón" son siempre menos relevantes.

El fundamentalismo cristiano-protestante, por lo general, no emplea violencia inmediata. Los casos habidos en los grupos de la "Christian Identity" y los ataques a clínicas de aborto son más bien excepciones. El fundamentalismo en EE.UU., por el hecho de su identificación casi completa con los gobernantes tecnocrático-neoconservadores, no plantea la necesidad de una violencia desde abajo. Además –y esto es válido también para la situación del fundamentalismo temprano–, el sistema político norteamericano está abierto a diferentes formas de influencia sobre los procesos políticos, de modo que la violencia casi nunca parece una opción viable. Lo que sí no se puede decir es que los fundamentalistas cristianos estén en contra de la violencia por razones de principio. Más bien, a nivel estatal y nacional, propagan tanto la pena de muerte como el libre uso de armas de fuego. Al nivel de la política exterior propagan el empleo de violencia militar preventiva, tortura y asesinato político –efectuados por agentes del Estado o bien por empresas militares contratados por el gobierno de los EE.UU.

En el marco de la distribución del poder a escala global estas diferencias estratégicas entre los fundamentalismos cobran un significado especial.

5. Tensiones globales — la lucha de los fundamentalismos

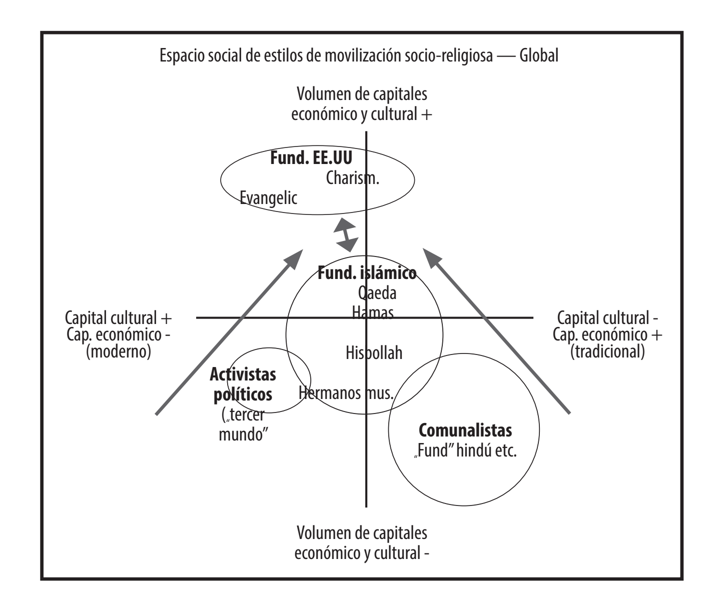
Las prácticas religiosas y las condiciones materiales de vida, la política, las relaciones sociales, el derecho, etc., no han estado nunca muy distantes unos de los otros. Lo que ha cambiado gradualmente es sólo la relación proporcional según la cual cada uno de estos factores de la vida social humana ha podido ejercer su influencia sobre los otros. Desde 1990 y, más aún, desde el año

2001 discursos y prácticas religiosas han cobrado nueva fuerza frente a un público político que ha ido desacostumbrándose, poco a poco, a la presencia de personajes religiosos en el ámbito de la política. Visto más de cerca, la religión se está volviendo cada vez más un dispositivo político que expresa y canaliza, experiencias de crisis y desafíos percibidos entre determinados sectores de la población en el campo político.

Lejos de estar recluidas en el "sistema religioso", las prácticas religiosas en general y, sobre todo, las prácticas fundamentalistas en particular, encuentran su especificidad propia al transformar experiencias sociales de manera religiosa, resolverlas simbólicamente y transformar prácticas correspondientes al campo político. Es de este modo que conflictos de interés se transforman en conflictos de identidad. Con ello, es significativo ubicar la posición de los fundamentalismos analizados en el marco de la distribución de relaciones de poder globales.

Lejos de estar recluidas en el "sistema religioso", las prácticas religiosas en general y, sobre todo, las prácticas fundamentalistas en particular, encuentran su especificidad propia al transformar experiencias sociales de manera religiosa, resolverlas simbólicamente y transformar prácticas correspondientes al campo político...

En lo siguiente esbozaremos un modelo análogo al modelo mencionado previamente, bosquejando el pentecostalismo en Guatemala. Ahora se refiere a la escala mundial y se basa sólo en estimaciones muy generales, de modo que obtenemos un modelo aproximado del espacio global de los estilos fundamentalistas.



De modo simplificado, vemos que el fundamentalismo norteamericano se sitúa muy arriba en el espacio de distribución del poder. Representa una posición de un gran volumen de capitales agregados. El fundamentalismo islámico se sitúa en una posición media. En posiciones más abajo todavía se encuentran movimientos comunalistas (como la *Hindutva* en la India), que siguen estrategias más bien de aislamiento frente a las fuerzas de la globalización, así como movimientos de acción política desde el "Tercer Mundo". De esta constelación, por ahora, derivamos dos observaciones.

Primero, la posición objetiva que tiene el islamismo en este cuadro es la posición clásica de movimientos revolucionarios. No ha sido otra la posición de clase de los revolucionarios franceses frente a la aristocracia por un lado y a los campesinos y pequeños

artesanos por el otro. Ha sido la posición de la clase revolucionaria estadounidense frente a los representantes de la corona inglesa por un lado y los pobres colonos por el otro. La posición media, con relativo poder pero impedido de ejercer su cuota de poder, viene siendo la clásica posición social de revolucionarios, una posición que permite cooptar las masas pobres por las metas de la clase media en busca de poder.

Segundo, para percibir bien la dinámica de esta situación general, vale la pena tratar de tomar la posición de aquellos que se sitúan abajo en el cuadro. Visto así, el papel del fundamentalismo norteamericano es tan visible como claro en cuanto a su función: propaga la expansión agresiva de los privilegios de un súper-poder político mundial en detrimento de *todos* los habitantes del planeta, salvo una diminuta minoría. Por el otro lado, el fundamentalismo musulmán –parezca simpático o no– mantiene una posición objetiva desde la cual se perfila como vanguardia de *todas* las reivindicaciones de justicia desde abajo. Además, las organizaciones del movimiento afirman la posición y pretensión correspondientes con su práctica. Hamás, Hisbollah, Jamaat-e-Islami y muchas otras organizaciones corroboran su interés por la justicia social con vastos programas sociales de todo tipo y con posibilidades de participación social y política para hombres y mujeres (!). De este modo, los movimientos islámicos desarrollan una posición y una política con la cual pueden convertirse en "cooperantes naturales" de otros movimientos sociales del "Tercer Mundo", si bien, no necesariamente en cuestiones religiosas, sí en temas relacionados con la justicia social y la posibilidad de llevar una vida digna. De modo que el tema vital de la justicia resulta ser de un interés clave, si se trata de discutir el problema de los fundamentalismos.

Finalmente, de todo lo visto nos permite *concluir*, primero, que no estamos presenciando ningún "choque de civilizaciones", sino un choque de fundamentalistas de diferentes bandos. Con el discurso generalizante (y vulgarizante) del choque de culturas, los protagonistas de estrategias agresivas de poder quieren hacer creer al público que ellos representan el mejor interés común –sea del "occidente" o bien sea del "oriente". El mismo Bin Laden compartía con George W. Bush su simpatía por la teoría del choque de civilizaciones, simpatía que para ambos abre las posibilidades de usar al otro para legitimar las propias estrategias de poder.

En cuanto al concepto teórico de "fundamentalismo" parece que el criterio doble funcionó. Por una parte, ayudó a distinguir organizaciones fundamentalistas y sus lógicas específicas como movimientos religiosos y practicantes en general. Por otra, permitió comparar mejor a diferentes movimientos fundamentalistas.

Con esta comparación, pudimos ver que las diferencias más importantes entre los fundamentalismos protestante-norteamericanos y el islámico se encuentran en su diferente posición social a nivel global, el diferente papel que se le da al tema de la justicia social así como las prácticas diferentes de adoptar estrategias de violencia. En "occidente" el fundamentalismo cristiano y sus allegados políticos neoconservadores invocan constantemente el *cantus firmus* de que *todos* estamos amenazados por el fundamentalismo islámico, y que la mejor garantía de protección son políticas fundamentalistas cristianas. Esto sería algo así como expulsar al diablo por medio de belcebú. Nuestro análisis demuestra que la mejor estrategia es la de solucionar –en contra del fundamentalismo de EE.UU.– el problema de la injusticia social. Es claro que la religión no es una cosa tan simple como para que basten respuestas religiosas para resolver problemas sociales.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus. 1998.

Eisenstadt, Shmuel. *Fundamentalism, Phenomenology, and Comparative Dimensions. Fundamentalisms comprehended*. M. Marty and R. S. Appleby. Chicago, Chicago University Press. 1995.

Eisenstadt, Shmuel. "Multiple modernities." *Daedalus,* (2000) Vol. 129: 1-30.

Schäfer, Heinrich. "Religión dualista causada por antagonismos sociales. Trasfondos sociales del protestantismo en Centroamérica." *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe (A Journal of Latin American and Caribbean Studies* (1988) No. 45: 69-90.

Schäfer, Heinrich. *¡Líbranos del mal! Estructuras simbólicas y funciones políticas en el protestantismo centroamericano. Protestantismo y crisis social en América Central*. H. Schäfer. San José, DEI. 1992.

Schäfer, Heinrich. ¡Oh Señor de los cielos, danos poder en la tierra! El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del espacio vital en Amércia Latina." *Mesoamérica. Número Especial: Aspectos étnicos y religiosos.* (1997) Nr. 33.

Schäfer, Heinrich. *Kampf der Fundamentalisten. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas zweite Moderne*. Frankfurt, Verlag der Weltreligionen (Suhrkamp). 2008.

Senghaas, Dieter. *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt, Suhrkamp. 1998.

❖ ❖ ❖

Heinrich Schäfer ocupa las cátedras de *Teología Protestante* y de *Sociología de la Religión* en la Facultad de Historia, Filosofía y Teología y en la Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld (Alemania). Es miembro cofundador del Centro de Investigación Interdisciplinaria sobre Religión y Sociedad (CIRRuS) en la Universidad de Bielefeld. El artículo se basa en una conferencia presentada en la Universidade Metodista de Sao Paulo durante la XI Semana de Estudos de Religião: Fundamentalismo, discursos e práticas (octubre de 2007).
heinrich.schaefer@uni-bielefeld.de

Recibido: 24 de mayo de 2018
Aprobado: 17 de julio de 2018

El Fundamentalismo islámico en Malasia

Daniel A. Gloor

Resumen: El artículo se enfoca en las tres amenazas percibidas a la identidad musulmana en Malasia: la amenaza étnica china por su poder económico; la amenaza religiosa cristiana por su celo misionero; y la amenaza cultural por la hegemonía occidental. Ciertos grupos malayos se separan de los no musulmanes y se remiten a la época fundacional de los cuatro califas ortodoxos; enfatizan la importancia del Corán y de la ley islámica; y subrayan la importancia de ciertos comportamientos sociales como, por ejemplo, la vestimenta. Ciertos grupos malayos ven en el wahabismo, la religión oficial de la Arabia Saudita, la medida salvífica que ayuda a moldear la mentalidad de ciertos grupos malayos que se vuelven exclusivistas y supremacistas. Una de las armas más efectivas para propagar el wahabismo son las becas ofrecidas para estudiar en Arabia Saudita. El artículo terminaré con una breve historia del wahabismo y de las características de su enseñanza.

Palabras claves: Fundamentalismo, Wahabismo, Malasia, Islam, identidad cultural.

Keywords: Fundamentalism, Wahabism, Malaysia, Islam, cultural identity.

Abstract: The article focuses on the three perceived threats to Muslim identity in Malaysia: the ethnic Chinese threat for its economic power; the Christian religious threat for its missionary zeal and the cultural threat to Western hegemony. Certain Malaysian groups are separated from non-Muslims and refer back to the founding era of the four orthodox caliphs; emphasize the importance of the Koran and Islamic law and underline the importance of certain social behaviors, such as clothing. Certain Malaysian groups see in Wahhabism, the official religion of Saudi Arabia, the salvific measure that helps to shape the mentality of certain local groups that become exclusivist and supremacist. One of the most effective weapons to propagate Wahhabism are the scholarships offered to study in Saudi Arabia. The article will end with a brief history of Wahhabism and the characteristics of its teaching.

> "Todo fundamentalismo es, en su intención más profunda, una respuesta radical a una inseguridad existencial, sentida como amenazadora."
>
> Arnold Künzli

Existen muchas publicaciones sobre el fundamentalismo islámico en el Medio Oriente pero es raro encontrar publicaciones sobre el fundamentalismo islámico en el sudeste de Asia. En este artículo quiero señalar algunos rasgos del fundamentalismo islámico especialmente en Malasia. Este artículo, sin embargo, no pretende dilucidar todos los elementos del fundamentalismo islámico en Malasia. Quiero solamente describir lo que yo observaba durante todos estos años en Malasia. Otras personas en Malasia podrían percibir las cosas de una manera diferente o enfatizar puntos diferentes del fundamentalismo islámico en Malasia.

El artículo tiene dos partes. La primera parte se enfoca en Malasia misma, donde vivo desde más de quince años. Primero, presentaré algunos hechos sobre el país para entender mejor aquello a lo

que me refiero. En un segundo lugar, mencionaré algunos puntos que son percibidos por los fundamentalistas como una amenaza a la identidad musulmana en Malasia. Finalmente, mencionaré algunos aspectos religiosos del fundamentalismo malayo[1] y sus repercusiones en los comportamientos sociales.

En la segunda parte de este artículo pondré atención a un movimiento islámico que influye fuertemente a los fundamentalistas malayos: el wahabismo. Este movimiento, originario de Arabia Saudita, refleja la lucha en torno a la identidad musulmana verdadera, a los valores islámicos y el papel del Islam en Malasia.

Primera Parte: Malasia

1. Malasia - El país

Malasia está ubicado en el sudeste de Asia y tiene alrededor de treinta millones de habitantes. El territorio de Malasia está dividido en dos regiones por el mar de la China Meridional: (1) la península al sur de Tailandia y al norte de Singapur con la capital Kuala Lumpur y (2) el territorio de Malasia Oriental, situado en la zona septentrional de la isla de Borneo con las dos provincias de Sabah y Sarawak. La mayor parte de la población (60%) son malayos quienes son, por definición constitucional, musulmanes con costumbres y cultura malaya. El Islam es la religión oficial de la Federación de Malasia y es practicada mayoritariamente por la población malaya. El segundo grupo más numeroso y el más

1 Hago una distinción entre 'malayo' y 'Malasia'. Malasia se refiere al país y a todas sus habitantes mientras el término 'malayo' se refiere únicamente a aquellos habitantes de Malasia cuya religión es el Islam.

poderoso económicamente son los chinos (23%). Entre ellos se encuentran budistas, taoístas, cristianos y adeptos del culto a los ancestros. El tercer grupo importante son los indígenas que son mayormente cristianos de diferentes denominaciones y viven especialmente en las dos provincias de la Malasia Oriental, donde forman más de 50% de la población. El 7% de la población de Malasia es de ascendencia india que mayormente es de origen tamil y predominante hinduista. En cuanto a la distinción religiosa se puede dar la siguiente estadística: 60% musulmanes, 20% budistas, 10% cristianos y 7% hinduistas. En breve, Malasia tiene una gran diversidad religiosa, cultural y étnica. Este pluralismo es la gran riqueza de Malasia.

2. Las amenazas externas a la comunidad musulmana

Malasia está orgullosa de su diversidad religiosa, cultural y étnica y de la harmonía que existe entre los diferentes grupos religiosos y étnicos. Sin embargo, esta situación harmónica ha cambiado en los últimos quince años, especialmente en la península. Ciertos malayos, es decir ciertos musulmanes, se sienten amenazados, por una parte, por los chinos que detienen 80% del poder económico y, por otra parte, por los cristianos, particularmente los evangélicos, que tratan de convertir los malayos al cristianismo aunque la actividad misionera es estrictamente prohibida en Malasia. Ciertos grupos malayos también se sienten amenazados por la cultura occidental que se caracteriza, según ellos, por el libertinaje, la secularización, el materialismo, el consumismo y la desintegración de la familia. Estas tres amenazas, la étnica (comunidad china), la religiosa (el cristianismo) y la cultural (occidentalización), causan una actitud de rechazo entre ciertos malayos por todo lo que proviene del exterior. Al mismo tiempo, este rechazo fortalece una posición

en la cual estos malayos se enfocan en sí mismos y en su cultura con el fin de proteger su identidad malaya.

Ciertos grupos malayos también se sienten amenazados por la cultura occidental que se caracteriza, según ellos, por el libertinaje, la secularización, el materialismo, el consumismo y la desintegración de la familia... este rechazo fortalece una posición en la cual estos malayos se enfocan en sí mismos y en su cultura con el fin de proteger su identidad malaya. No quieren ser parte de esta diversidad religiosa y étnica, sino separarse para preservar su unicidad.

No quieren ser parte de esta diversidad religiosa y étnica, sino separarse para preservar su unicidad. Estos grupos malayos tienen miedo de que su identidad, es decir su constancia y sus particularidades religiosas y costumbres culturales, vayan a desaparecer si no construyen una valla protectora alrededor de su identidad malaya. Estos malayos no ven a la comunidad china y a la comunidad cristiana como su prójimo, sino más bien como un enemigo de su etnia, de su religión y de su cultura. Estos malayos hacen una separación clara entre 'nosotros' y 'ellos', entre los de adentro y los de afuera, entre los puros y los desviados. En breve, esta actitud reproduce el esquema 'amigo' - 'enemigo'. La mejor manera de protegerse y demarcarse de 'ellos' y de fortalecer su propia identidad en contraposición a 'ellos' es enfocarse en los fundamentos de la religión, en este caso en los fundamentos del Islam. Si uno compara la identidad a una puerta, uno tiene dos posibilidades: cerrar la puerta o abrir la puerta.[2] Lo que los

2 Pascal Bruckner, "Ist die Identität bedroht – oder bedroht uns die Identität", *Neue Zürcher Zeitung* (Zürich, Suiza), 11 junio 2018.

fundamentalistas malayos hacen es cerrar la puerta para hacer una clara separación de los de a dentro y de los de a fuera.

El caso más conocido y mediatizado en Malasia de este tipo de separación entre 'nosotros' y 'ellos' (es decir: la postura de "la puerta cerrada"), es la cuestión que tiene que ver con la palabra 'Allah'. El asunto empezó en 2007 y terminó con una decisión del Tribunal Supremo de Malasia en el año 2014. Los malayos que reivindican una exclusividad religiosa opinan que la palabra 'Allah' solamente puede ser usada por los musulmanes para referirse a su Dios y no por ninguna otra religión en Malasia. Aunque la palabra 'Allah' se usa por los árabes musulmanes, cristianos y judíos en el Medio Oriente y también por los cristianos en Malasia desde siglos, estos fundamentalistas malayos insisten que la palabra 'Allah' pertenece únicamente a la comunidad musulmana. Un líder de unos de estos grupos fundamentalistas (el nombre del grupo es 'Perkasa'), dijo que ellos tienen que defender 'Allah' porque es su obligación religiosa. Durante la sesión del Tribunal Supremo, cientos de adherentes a la causa de 'Allah' trajeron pancartas con la siguiente frase: "Uniéndose para defender el nombre de 'Allah'". Finalmente, el Tribunal Supremo decidió en favor de esta minoría fundamentalista malaya que se ha presentado a sí misma, con éxito, como víctima de fuerzas cristianas foráneas. Así, el Tribunal Supremo, de una cierta manera, ratificó la separación entre 'nosotros' y 'ellos', reafirmando con ello una visión cerrada de la realidad histórica.

La postura ciega e irracional de los fundamentalistas malayos revela "una incapacidad para el diálogo que genera actitudes proclives a la división y la ignorancia mutua, cuando no, a la

confrontación abierta".[3] Los fundamentalistas no ven ningún beneficio en el diálogo con otras religiones porque su religión es la única verdadera. Los fundamentalistas malayos, en su ceguera, olvidan que la idea del pluralismo es parte de la voluntad de Dios. El Corán dice: "¡Oh gentes! Nos os hemos creado a partir de un varón [Adán] y una hembra [Eva]: os hemos constituido *formando* pueblos y tribus para que os conozcáis…" (Sura 49:13). "La clave de esta aleya es la frase "para que os conozcáis", lo cual señala no solo el reconocimiento del pluralismo, sino también un llamado a la tolerancia y al diálogo intercultural e interreligioso".[4] Esta postura de los fundamentalistas trae como consecuencia una lectura reduccionista del Corán.

Hasta hace poco tiempo, el Islam de Malasia era una religión abierta y tolerante. El Islam del sudeste de Asia es un Islam que tiene ciertas influencias de las tradiciones locales y del hinduismo, que llegó al sudeste de Asia muchos siglos antes del Islam. El Islam solamente se asentó en la península malaya en los siglos XIV y XV d.C., mientras que el hinduismo llegó en el siglo VII d.C. "En general el Islam no rechazó a las culturas ajenas a la islámica… y fue capaz de integrar antes que de destruir, de ahí que el Islam se caracteriza ante todo por la asimilación de muchos elementos de las diversas culturas".[5] Los malayos que llegaron de la isla de

3 José María Mardones, "Modernidad", en: José María Mardones, (dir), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1999, p 37.

4 Sergio I. Moya Mena. *El Islam y sus manifestaciones sociopolíticas contemporáneas. Breve introducción*. San José: Editorial UCR. 2016, p 19.

5 Roberto Marín Guzmán. *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*. San José: Editorial UCR. 2017, p 39.

Sumatra, la cuna de su civilización, trajeron sus costumbres y su cultura y nunca vivieron solos en la península malaya. Antes y desde su llegada a la península, los malayos siempre estuvieron expuestos a otras influencias aparte de la islámica. Las personas autóctonas y los hindúes vivían ya en la península malaya antes de la llegada de los malayos. Aunque los fundamentalistas malayos pretenden que la península malaya es su tierra, históricamente nunca lo fue. Los malayos compartieron siempre esta tierra con otras etnias y religiones.

Esta actitud de los fundamentalistas malayos revela otro aspecto importante de todo fundamentalismo: la reivindicación de una tierra para su pueblo. A menudo los fundamentalistas malayos llaman a 'inmigrantes' ('pendatang' en malayo), a los chinos que llegaron a la península malaya durante la colonización británica (siglo XIX). Sin embargo, históricamente, los mismos malayos son inmigrantes porque, como ya lo hemos visto, llegaron de la isla de Sumatra. El fundamentalismo, sea malayo o de otro tipo, siempre tiene una vista reduccionista de la historia. De hecho, si los fundamentalistas malayos tuviesen la oportunidad, echarían a todos los no malayos de la península. Querrían hacer de la península su tierra, es decir el *Dâr el-Islâm*, o Morada del Islam, en la que vive únicamente la *ummah* islámica (comunidad islámica) y donde se promulga y se practica solamente la *Sharia*. En otras palabras, querrían establecer en la península malaya lo que existe ni siquiera en la península arábiga, a saber: una comunidad musulmana pura con la *Sharia* como su única constitución.

Los fundamentalistas malayos no dudan en afirmar que son la etnia musulmana más pura, porque todos los malayos, por nacimiento, son musulmanes. Ninguna otra comunidad musulmana en el

planeta puede decir eso de sí misma. Por ejemplo, los árabes, entre los cuales nació el Islam, no son todos musulmanes, porque existen árabes judíos y árabes cristianos. Sin embargo, con el correr del tiempo, y para pesar de los fundamentalistas malayos, existen hoy día también, malayos que se han convertido al cristianismo. Estos conversos son considerados apostates por los fundamentalistas malayos y, según su opinión, merecedores de la pena de muerte ya que han traicionado la comunidad musulmana (*ummah*).

3. La época fundacional del Islam

3.1. La época de los cuatro califas ortodoxos

Para superar el temor hacia las comunidades china y cristiana y respecto de todo lo foráneo en general y construir un ámbito seguro para ellos y su religión, los fundamentalistas malayos, como otros fundamentalistas musulmanes, remiten a menudo a una época fundacional del Islam, a saber, al reino de treinta años que comprende a los cuatro califas ortodoxos (1) Abu Bakr; (2) Omar; (3) Uthman y (4) Ali; período que comprende los años 632-661. Se pueden encontrar fácilmente libros y biografías sobre estos cuatro califas en todas las librerías de Malasia. Debe mencionarse además que siempre se imprimen y reimprimen nuevas ediciones sobre estos temas. Para los fundamentalistas la restauración del Islam primigenio en la *ummah* (comunidad musulmana), es la única alternativa viable, la respuesta religiosa frente a la inseguridad, la angustia y el secularismo.[6] Creen poder

6 Roberto Marín Guzmán, *idem*, p 35.

Los fundamentalistas viven de cierto modo, en una actitud de negación, porque en su origen el Islam posee ya una buena dosis de pluralidad al haber sido influido tanto por las antiguas tradiciones religiosas de la península árabe (pre-islámica), como por la religión árabe autóctona, el judaísmo y el cristianismo.

superar la inseguridad y la angustia que experimentan retrotrayéndose a los orígenes.[7] Los fundamentalistas malayos quieren regresar a la época áurea de la pureza y rechazar a todo lo foráneo, lo innovador y lo moderno que haya entrado en la *ummah* y que, afectando la fe, podría provocar una ruptura entre los creyentes. Los fundamentalistas adoptan posturas de reconquista en nombre de una restauración de la prístina fe religiosa para asegurar la unidad e unicidad de la *ummah*.

La unicidad de la *ummah* está enraizada en su misión histórica como se consigna en el Corán de la siguiente forma: "Sois la mejor comunidad que se ha hecho surgir para los hombres: mandáis lo establecido, prohibís lo reprobable y creéis en Allâh." (Sura 3:110a). "Los fundamentalistas [malayos u otros] siempre han insistido en la importancia de la autenticidad de la *ummah* y han tratado de orientar la sociedad hacia el rechazo de los elementos extraños".[8] Rechazando lo foráneo, lo innovador y lo moderno, los fundamentalistas buscan mantener la unidad y la unicidad de la *ummah*. Los fundamentalistas "defienden un cierto inmovilismo o una cierta invariabilidad del Islam para

---

7 Lluís Duch, "Tradición", en: José María Mardones, (dir), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1999, p.

8 Roberto Marín Guzmán, *idem*, p 41.

evitar una pluralidad".[9] Los fundamentalistas viven de cierto modo, en una actitud de negación, porque en su origen el Islam posee ya una buena dosis de pluralidad al haber sido influido tanto por las antiguas tradiciones religiosas de la península árabe (pre-islámica), como por la religión árabe autóctona, el judaísmo y el cristianismo. Además, como ya se ha dicho, el Islam incorporaba muchos elementos no árabes para formar una nueva civilización de gran creatividad, inteligencia y belleza como durante la dinastía abasí (siglo VIII-XIII).

3.2. El Corán y el árabe

Aparte de la religión y la vinculación a un territorio, la lengua es otra seña que constituye la identidad de un grupo humano. La lengua, es decir el árabe en el caso del Islam, juega un papel muy importante en la restauración de la época fundacional del Islam. Cuando llegué a Malasia hace veinte años, las librerías ofrecían algunos libros y diccionarios en árabe. En aquel tiempo, lo más importante era promulgar el idioma nacional, el malayo. Pero, en los últimos cinco años, los libros sobre el idioma árabe abundan en las librerías. El malayo es la lengua de los hombres pero el árabe es la lengua de Dios. El idioma divino del Corán es sumamente importante. Ninguna mezquita lee una traducción del Corán durante la oración del viernes. Solamente se lee la versión árabe porque es el árabe que es el idioma de la revelación. Cuando un creyente musulmán escucha el Corán en árabe, el escucha la Palabra de Dios en directo. Además, como el Corán es la Palabra de Dios, no se puede hacer ninguna lectura crítica,

---

9 Monserrat Abumalham, "Islam" en José María Mardones, (dir), *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1999, p 219.

es decir no existe la posibilidad de ningún acercamiento histórico-crítico del Corán.

La lectura del texto sagrado a la luz de la razón ilustrada sería semejante al hecho de cuestionar y relativizar la autoridad absoluta de Dios. Toda lectura crítica del Corán es una obra humana que socava la autoridad absoluta de Dios. La inerrancia del Corán, es decir el hecho de que el Corán no tiene errores, es un axioma indiscutible ya que el Corán proviene directamente de Dios, que, como Dios mismo, carece de todo error. Así, el Corán no necesita ninguna exégesis crítica porque la literalidad del Corán garantiza la verdad objetiva e infalible. Sin embargo, toda interpretación coránica es humana y así abre la puerta a interpretaciones diversas, aunque éstas hayan sido hecho por una autoridad legítima y competente. Los fundamentalistas son "ciegos ante sus propios ejercicios interpretativos y selectivos".[10] No obstante, ellos están convencidos que tienen el monopolio de la interpretación correcta.

3.3. La ley islámica (*Sharia*)

Los fundamentalistas malayos querían establecer la ley islámica (*Sharia*)[11] como ley del estado porque "la *Sharia* es la encarnación

10 José María Mardones, "Modernidad" en José María Mardones, (dir). *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1999, p 41.

11 La *Sharia* tiene cuatro fuentes fundamentales: 1. El Corán; 2. La *Sunna* está compuesta de los hadices, que relatan hechos y dichos del profeta Muhammad; 3. El *qiyas* o deducción de prescripciones legales del Corán o la *Sunna* a través del razonamiento analógico; 4. El consenso o *iymâ* utilizado allí donde el Corán o la *Sunna* no dicen nada sobre un asunto particular. (Sergio I. Moya Mena, *El Islam y sus manifestaciones sociopolíticas contemporáneas. Breve introducción*. San José: Editorial UCR. 2016, p 6.)

concreta de la voluntad divina".[12] Querían imponer la ley islámica para luchar contra la secularización del estado, que hace una distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo religioso y lo secular. Como la *Sharia* comprende todos los aspectos de la vida diaria, ella elimina esta distinción entre sagrado y profano, o religioso y secular. Como Dios es el Creador del universo y la *Sharia* es la encarnación de la voluntad divina, todo tiene que estar bajo la *Sharia*.

El miedo a la secularización del estado se junta con el miedo a la pérdida de poder. Los fundamentalistas tienen miedo que la religión islámica, y en particular la ley revelada (*Sharia*) que es concebida como inmutable y perfecta, ya no ocupen el centro de la preocupación del gobierno. Tienen temor a la invisibilidad social, política y cultural de la religión islámica. Es cierto que Malasia, como muchos otros países musulmanes, adaptó leyes europeas después de la independencia en 1957 en contradicción con el Islam y la ley revelada. Por esta razón, en la Malasia actual, el castigo al robo, por ejemplo, no se hace de acuerdo con la *Sharia* cuya sentencia es cortar la mano al ladrón. El adulterio ya no se castiga con la pena de muerte y tampoco la apostasía. Para los fundamentalistas, la constitución del estado de Malasia que tiene una fuerte influencia británica, es casi una abominación que va contra la voluntad de Dios.

Para los fundamentalistas musulmanes, sea malayo u otro, es imposible ser gobernado por un no musulmán. Por ejemplo, en Yakarta, la capital de Indonesia que es el vecino meridional

12 Sergio I. Moya Mena. *El Islam y sus manifestaciones sociopolíticas contemporáneas. Breve introducción*. San José: Editorial UCR. 2016, p 5.

de Malasia, el acalde era una persona china y cristiana. Aunque el alcalde de Yakarta, cuyo nombre es Basuki "Ahok" Tjahaja Purnama, tiene muchos méritos en cuanto al desarrollo social de Yakarta, los fundamentalistas musulmanes lograron removerle de su puesto acusándole de blasfemia y aun encarcelándole. Cuando el actual primer ministro de Malasia, Dr. Mahathir bin Muhamad, eligió en mayo 2018 como nuevo fiscal del Tribunal Supremo a un funcionario chino y católico, hubo una fuerte oposición de parte de los fundamentalistas malayos, quienes decían que solamente un musulmán es capaz entender e interpretar la *Sharia*. El Dr. Mahathir bin Muhamad, musulmán, resistió a esta polémica y el sultán de Malasia aprobó el nombramiento de Tommy Thomas.

4. Comportamientos sociales

El fundamentalismo malayo tiene como meta la reislamización de la sociedad malaya. Esta reislamización empieza con una medida sobre la vestimenta. Las mujeres malayas se visten siempre empleando un velo (*hijab,* usualmente rojo) que simboliza la felicidad y la alegría de la vida. Desde la reislamización de la sociedad malaya, algunas mujeres emplean una vestimenta negra semejante a la usada por las mujeres en los países del Golfo Pérsico. Algunas de ellas llegan al punto de cubrirse la cara mostrando únicamente sus ojos, tipo de vestimenta llamado *Nikab*. Afortunadamente, algunas mujeres musulmanas malayas crearon un movimiento para preservar y defender la vestimenta malaya de color, como señal de su cultura musulmana. Hasta hoy la gran mayoría de las mujeres malayas no han cambiado su tradición de vestimento.

Es evidente que la re-islamización de la sociedad malaya se manifiesta también en las relaciones con los no musulmanes.

Malasia tiene una tradición hermosa que se llama 'casa abierta' ('rumah terbuka' en malayo). Durante los festivales mayores del Islam (como el final del Ramadán), y también durante la celebración de la Navidad cristiana; el festival de las luces del hinduismo (Divali) y el cumpleaños del Buda del budismo, las familias abren sus casas por dos o tres días para recibir a sus vecinos y amigos de otras creencias quienes traen deseos de felicidad a sus vecinos. Durante esta ocasión, las familias anfitriones cocinan para todos sus invitados. El problema se presenta con las familias no musulmanas que comen, por ejemplo, cerdo. Estrictamente, un musulmán no puede usar utensilios o comer de un plato que haya estado en contacto con comida impura.

Durante épocas, la mayoría de los musulmanes no se preocuparon mucho por asuntos relacionados con lo puro (*halal*) y lo impuro (*haram*) en relación con estas celebraciones. Sin embargo, la re-islamización de la sociedad musulmana ha cambiado esta apertura y tolerancia hacia el no musulmán y lo no musulmán. Los fundamentalistas malayos nunca pondrían sus pies en casa de un no musulmán y por cierto, no comerían tampoco una comida preparada por un no musulmán. Durante el Ramadán en mayo/junio del 2018 surgió la siguiente pregunta en Malasia: ¿Puede un musulmán comer algo en el mercado que es vendido por una persona no velada aunque esta persona sea musulmana? Hasta este punto ha llegado el temor de volverse impuro y contaminarse por prácticas y acciones de convivencia en la vida cotidiana. Llegados a este punto, vemos como es *la propia*

Los fundamentalistas malayos nunca pondrían sus pies en casa de un no musulmán y por cierto, no comerían tampoco una comida preparada por un no musulmán.

Durante el Ramadán en mayo/junio del 2018 surgió la siguiente pregunta en Malasia: ¿Puede un musulmán comer algo en el mercado que es vendido por una persona no velada aunque esta persona sea musulmana? Hasta este punto ha llegado el temor de volverse impuro y contaminarse por prácticas y acciones de convivencia en la vida cotidiana.

comunidad, es decir ciertos miembros de la misma comunidad musulmana, que no son suficientemente puros para los fundamentalistas malayos. Ellos, como otros fundamentalistas, se estiman a sí mismos como los mejores representantes de la verdadera religiosidad islámica, y desde esa posición, cualquier posición que no se la suya propia, les parece reprensible.

No es solamente el modo de vestir y el no compartir ciertas comidas lo que reflejan la re-islamización de la sociedad musulmana en Malasia y su clara separación de los no musulmanes. Los fundamentalistas musulmanes tampoco establecen amistad ninguna con una persona de otra religión ya que, desde su punto de vista, las ideas y actitudes de esta persona podrían contaminar su persona y creencias como musulmán o musulmana. Un fundamentalista musulmán no daría los mejores deseos a una persona cristiana para la Navidad, porque la Navidad no es una celebración musulmana y los cristianos tienen una falsa comprensión de Jesús. Un fundamentalista musulmán tampoco daría la mano a un no musulmán para saludarlo.

En breve, las personas fundamentalistas de Malasia perciben su entorno como un medio alienante y hostil. Tal como ellas lo perciben, lo único que les da seguridad y protección es la *ummah* que se vuelve ser abrigo y hogar donde operan las leyes de la *Sharia*

y los principios del Corán y de la *Sunna* (la tradición del Profeta, los dichos y hechos de Muhammad), con exclusión de todo lo que pueda considerarse innovación (*bida*).[13] Es solamente la *ummah* (la comunidad musulmana). Más aún, dentro de ella son *solamente las personas más piadosas*, es decir las más celosas en cumplir la ley revelada, quienes pueden proveerles un sentido de calor, acogida y tranquilidad. Lo que está fuera de esta comunidad, no solamente genera inseguridad y temor, sino que impide además la práctica de una vida islámica verdadera. "La comunidad se vive, por tanto, como refugio frente a la contaminación externa y como defensa frente a los peligros del exterior".[14] Es la comunidad que garantiza la verdad y la vida de fe.

Segunda parte: El wahabismo

1. Introducción

En los últimos años, el Islam sunita se ha radicalizado en Malasia, especialmente en la península. La teología islámica tradicional que se enseña en las escuelas públicas ha cambiado a una nueva teología derivada del Medio Oriente, es decir de la Arabia Saudita. Esta nueva teología está influenciada por el wahabismo[15] que es la enseñanza islámica oficial de la Arabia Saudita. Esta nueva teología derivada del wahabismo moldea la mentalidad de ciertos grupos malayos que se vuelven exclusivistas y supremacistas.

13 Roberto Marín Guzmán, *idem*, p 44.

14 José María Mardones, "Modernidad", en: José María Mardones, (dir). *10 palabras clave sobre Fundamentalismos*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino. 1999, p 43.

15 El sustantivo 'wahabismo' y el adjetivo 'wahabí' se refieren al apellido de su fundador Muhammad ibn Abd al-Wahhad.

En Malasia, la influencia del wahabismo ha estado creciendo con el apoyo de las autoridades políticas que buscan asegurarse el apoyo electoral de estos grupos musulmanes fundamentalistas. Se han establecido algunas escuelas y centros islámicos con financiamiento saudí para contener lo que ellos llaman "enseñanzas islámicas desviadas". Estos grupos entienden por "enseñanzas islámicas desviadas" todo aquello que no se base en una lectura literal del Corán y de los hadices (dichos y acciones del Profeta). El primer ministro anterior, Najib Razak, había recibido donaciones personales de la familia real saudí en sus cuentas personales. El periódico *The Malaysian Insider* señaló que el dinero de estas donaciones saudíes buscaba luchar contra la ideología del Estado Islámico y ayudar a los burócratas islámicos locales a contrarrestar las enseñanzas chiítas.[16]

Arabia Saudita juega un papel muy importante en la divulgación del wahabismo en todo el mundo. En el caso de Malasia, Arabia Saudita ofrecía y ofrece todavía, becas generosas a los malayos para estudiar en dicho país. A través de esta generosa oferta, muchos estudiantes malayos han ido a Arabia Saudita para estudiar el Islam. Durante sus estudios, estos estudiantes han sido expuestos, naturalmente, al pensamiento wahabí. Al regresar a Malasia, algunos de estos estudiantes se han convertido en maestros de religión en las escuelas públicas y en las mezquitas. De este modo, pueden inculcar el estilo de vida y el pensamiento wahabí a una generación joven. Hoy día, algunos de estos ex estudiantes trabajan en el servicio civil, otros son eruditos, profesores, abogados e incluso políticos. Estas personas tienen posiciones que les permiten tomar

16 www.resumenmediooriente.org/2016/04/13/arabia-saudi-difunde-el-wahabismo-en-malasia/ - Consultado el 23/10/2018.

decisiones y así reforzar y extender la enseñanza wahabí en toda la administración de Malasia.[17]

Otro aspecto muy importante en relación con las becas saudíes es la lucha contra las ideas de la revolución iraní de 1979. Irán se ha convertido en una pesadilla para Arabia Saudita y, tal como ellos lo ven, la influencia iraní tiene que ser combatida por todos los medios posibles. A pesar de que Arabia Saudita e Irán son países musulmanes, se han vueltos enemigos feroces. Al contrario de Arabia Saudita que es de práctica sunita, Irán es de práctica chiíta. El chiísmo es considerado una "enseñanza islámica desviada" por el wahabismo. Además, los iraníes no son árabes como los saudíes, sino que son persas. Y los persas resisten con mucho éxito contra la arabización de su cultura.

Arabia Saudita no se contenta solo con atraer estudiantes malayos a su país, sino que quieren influir de un modo más eficiente a la sociedad entera de toda Malasia. De este modo, tomaron la decisión de construir un centro para la paz en Malasia. El primer ministro anterior de malasia, Najib Razak, les ofreció un terreno de dieciséis hectáreas en la capital administrativa de Malasia, Putrajaya, para realizar su proyecto de paz. Así, Arabia Saudita tendría un edificio permanente en la ciudad de Putrajaya y podría promover su propia versión del Islam, el wahabismo, influyendo medularmente las decisiones políticas de Malasia. Por el momento, no se sabe si el nuevo gobierno de Malasia, elegido en mayo 2018, va a continuar con esta política de apoyo al proyecto saudí. Si el nuevo gobierno sigue con este plan saudí, es muy probable que la harmonía al

---

17 https://www.the star.com.my/news/nation/2016/08/28/the-radicalisation-of-islam-in-Malaysia/ - Consultado el 23/10/2018.

interior de la misma comunidad malaya y entre los malayos y otras etnias de Malasia se verá aún más perturbada.[18]

2. El wahabismo

Mencionaremos ahora algunos hechos importantes de la historia del wahabismo y algunos rasgos de su enseñanza. Para entender lo que sucede en Malasia, y también en otros países musulmanes de obediencia sunita e incluso en países que tienen una población musulmana, es importante comprender que el wahabismo ha pasado de ser una secta islámica en la península árabe a ser la tendencia mayoritaria del Islam sunita, es decir en la ortodoxia islámica.

2.1. El inicio del wahabismo

El wahabismo es una corriente político-religiosa musulmana dentro de la rama del sunismo y se adhiere a la corriente más estricta de las cuatro escuelas jurídicas islámicas, la escuela hanbalí.[19] De hecho, los seguidores de esta corriente sunita rechazan el nombre 'wahabismo' y se auto denominan 'salafistas'.[20]

---

18 iuvmpress.com/sp/6845 y www.freemalaysiatoday.com/category/opinion/2017/05/25/di-sebalik-dakapan-saudi-trump-sejarah-ganas-wahhabisme/ - Consultado el 23/10/2018.

19 El Islam sunita tiene cuatro escuelas jurídicas: (1) la escuela hanafí, fundada por el imán Abu Hanifa (699-767); (2) la escuela malakí, fundada por el imán Malik (muerto en 795), contemporáneo de Abu Hanifa; (3) la escuela shafi'i, fundada por el imán Shafi'i (767-820), discípulo de Maliki y Abu Hanifa. Es esta escuela que se difundió en Malasia e Indonesia. La escuela shafi'i se posiciona entre la escuela hanafí que enfatiza la importancia de la opinión personal y la escuela malikí que se basa esencialmente en la Sunna. (4) La escuela hanbalí, fundada por el imán Ahmad ibn Hanbal (780-855) quien estudió con Shafi'i. (http://fiqh-maliki.blogspot.com/2010/10/las-cuatro-escuelas.html).

20 La palabra árabe 'salafa' significa 'antepasado' o 'predecesor'. Un salafista es una persona que es fiel a la enseñanza de las tres primeras generaciones de defensores del

El wahabismo fue creado por el clérigo y reformador saudí Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) en el siglo XVIII. Ibn Abd al-Wahhab fue contemporáneo del creciente dominio y control europeo sobre el mundo islámico mientras el ambiente social, político y religioso de la Arabia otomana estaba en declive. Como reacción a esta realidad, Ibn Abd al-Wahhab decidió iniciar una corriente pro-islámica. Ibn Abd al-Wahhab no se percibió como fundador de una nueva secta sino como el restaurador del Islam en aquellos temas relacionados con su especificidad y la unicidad absoluta de Dios. Según Ibn Abd al-Wahhab, es este Islam el que fue practicado por los primeros musulmanes. La unicidad absoluta de Dios no solamente es una doctrina sino tiene consecuencias en una praxis ortodoxa muy rigurosa que se explicará más adelante.

El auge del wahabismo se debe a la relación de éste con la Casa de Saúd, la dinastía reinante en Arabia Saudita, y al apoyo mutuo que se brindaron. Ibn Saúd (1710-1765), fundador del primer estado saudí y de la dinastía Saúd, promulgó la idea del Islam wahabí como la manera correcta de practicar el Islam de forma oficial en el país. Por su lado, Ibn Abd al-Wahhab le dio a Ibn

El wahabismo fue creado por el clérigo y reformador saudí Muhammad ibn Abd al-Wahhab, contemporáneo del creciente dominio y control europeo sobre el mundo islámico mientras el ambiente social, político y religioso de la Arabia otomana estaba en declive. Como reacción a esta realidad, Ibn Abd al-Wahhab decidió iniciar una corriente pro-islámica.

islam, es decir los compañeros del profeta Muhammad, sus seguidores y los sucesores de los seguidores. Para los musulmanes sunitas, estas tres generaciones tienen gran autoridad moral.

Saúd legitimidad religiosa a su conquista de Arabia, es decir a la liberación de Arabia del control otomano. La alianza entre Ibn Saúd e Ibn Abd al-Wahhab llegó a tal punto que una de las hijas del clérigo se casó con el hijo de Ibn Saúd.

El momento determinante en la implantación del wahabismo fue el pacto de al-Diriyya en 1744, firmado por Ibn Abd al-Wahhab e Ibn Saúd. Ibn Saúd se encargaría de los asuntos de gobierno y seguridad e Ibn Abd al-Wahhab de los asuntos religiosos. En el pacto de al-Diriyya, Ibn Saúd e Ibn Abd al-Wahhab se prepararon para iniciar una especie de compromiso político religioso que asegurara la unicidad divina: la unidad de la *ummah*, la comunidad de los creyentes. El wahabismo siempre ha tenido como objetivo unir a toda la *ummah* (la comunidad musulmana), bajo el Islam wahabí, es decir el Islam tal cual debería ser practicado.

Originalmente la implantación del wahabismo estaba circunscrita a los musulmanes sunitas en Arabia Saudita. El wahabismo era una corriente menor en el Islam hasta 1938, cuando se descubrieron los yacimientos de petróleo en la península arábica. Los fabulosos ingresos del petróleo dieron un gran ímpetu a la expansión del wahabismo. Desde los años 1970, gracias a los ingresos del petróleo, Arabia Saudita empezó a financiar el Islam a nivel mundial. Miles de millones de dólares han sido invertidos para construir escuelas coránicas, centros de estudios islámicos y mezquitas en todo el planeta, y para promover las obras de autores religiosos saudíes y difundir la enseñanza wahabí por satélite en todo el mundo.

2.2. Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792)

Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, originario de la península árabe, obtuvo su educación musulmana en las famosas mezquitas-

universidades de Medina, Basora, Bagdad, Isfahán, Qom, Damasco y El Cairo. Se puede suponer que los estudios en las regiones de tradición chiíta, como Isfahán y Qom en donde santos, imames y mártires juegan un papel importante en la vida religiosa chiíta, influyeron y alimentaron su reflexión sobre el retorno necesario a la unicidad absoluta de Dios. En Irán y en el mundo chiíta en general, la veneración y la peregrinación a las tumbas de los santos, imames y mártires es una práctica religiosa importante. Los chiítas (pero también muchos sunnitas) peregrinan a la tumba de santos, imames y mártires con el fin de tocar la tumba y pedir su asistencia en algún asunto vital.

Observando estas prácticas religiosas, Ibn Abd al-Wahhab consideró que los musulmanes se habían vuelto supersticiosos, laxos y asociacionistas [idólatras], es decir que asociaban a Dios con seres humanos. Pero, según la enseñanza wahabí, Dios no comparte su poder con seres humanos. Así, este comportamiento fue considerado idolátrico por Abn Abd al-Wahhab. Por eso, a esta praxis supersticiosa, laxista y asociacionista, Ibn Abd al-Wahhab opuso una predicación fundada sobre el Corán y la Sunna sin la mediación de exégesis alguna, como lo había hecho Ahmad ibn Hanbal (780-855). Ahmad ibn Hanbal es el último y más rigorista de los cuatro grandes imames que fundaron las escuelas jurídicas sunitas en el Islam.

La obra maestra de Ibn Abd al-Wahhab se intitula "El libro de la unicidad divina que es el derecho de Dios sobre sus servidores" (*kitâb al-tawhîd allathi hua haq Allâh ala al-abîd*), explicado en un librito de unas cincuenta páginas. El título de esta obra resume la esencia del proyecto wahabí: restaurar el Islam en lo que le distingue de las otras religiones, la unicidad absoluta de Dios. "Ibn Abd

al-Wahhad entiende la afirmación del *tawhîd* [la unicidad divina] como la única salida que permitirá a los musulmanes recuperar la fuerza que tuvieron los primeros fieles (*al-salaf*)". [21] Según Ibn Abd al-Waahhad, la fe purificada de todo tipo de asociacionismo permitiría un despertar de los musulmanes. En su obra, Ibn Abd al-Wahhab distingue tres tipos de unicidad divina: la unicidad señorial, la unicidad de obediencia o de adoración y la unicidad de los nombres y atributos de Dios.[22]

- La unicidad señorial se refiere a la realeza de Dios. Dios es el Señor de los mundos. No hay ningún otro señor que participe en su obra.
- La unicidad de obediencia o de adoración se refiere a la acción de inclinarse, de someterse y de obedecer a Dios. El creyente se somete a las órdenes de Dios.
- La unicidad de los nombres y de los atributos de Dios se refiere a la pregunta para saber si Dios es únicamente una esencia o también es atributos: vida, ciencia, poder, voluntad, oído, vista y palabra. Ibn Abd al-Wahhab no da una respuesta a esta pregunta en su librito.

2.3. Características de la enseñanza wahabí

El wahabismo como todo fundamentalismo preconiza un retorno a los fundamentos. En el caso del wahabismo es un retorno a las fuentes del Islam, es decir del Corán y de la Sunna. Los wahabís

---

21https://www.webislam.com/articulos/26403-lbn_abd_al8209wahhab_un_pensamiento_reformista_i.html - Consultado el 23/10/2018.

22 www.laculturegenerale.com/wahhabisme-definition-arabie-saoudite/ - Consultado el 23/10/2018.

afirman que interpretan directamente, sin mediación exegética, las palabras del profeta Muhammad. La teología wahabí es puritana y legalista en materia de fe y prácticas religiosas. En su celo puritano, los wahabís destruyeron el cementerio donde estaban enterrados algunos de los compañeros de Muhammad en 1806 o las tumbas de la familia del profeta en 1925.

En cuanto al orden moral, el wahabismo decreta que los hombres y las mujeres deben estar separados en la sociedad, y las mujeres deben cubrirse completamente cuando aparezcan en público. Los seguidores de otras ramas del Islam, como los chiítas y los sunitas moderados, son considerados infieles, es decir *takfires*. Se les niega la condición de verdaderos musulmanes. Los wahabís han establecido algunas severas penas por delitos como el sacrilegio y la apostasía, que incluyen la flagelación, la lapidación y la decapitación. Los seguidores del wahabismo ven su rol como los defensores del Islam y ven la necesidad de restaurar la pureza del Islam, aparentemente contaminado por innovaciones, supersticiones, desviaciones, herejías e idolatría. El wahabismo no acepta prácticas como:

- invocar el nombre del profeta, o de un santo, o de un mártir, o de un ángel; estas prácticas van contra la unicidad absoluta de Dios porque asocian otro ser a Dios.
- suplicar u orar ante las tumbas de santos o profetas; sólo la mezquita es un lugar de oración y devoción.
- usar cualquier forma de talismán y creer en sus poderes de curación.
- prohibir cualquier tipo de distracción como el cine o la música.

Todo el pensamiento y comportamiento del wahabismo se basa en un solo axioma: la unicidad absoluta de Dios. Este axioma es la medida para todos y para todo. La pluralidad de las religiones y la diversidad de las culturas no son una riqueza de la humanidad sino una desviación de la unicidad absoluta de Dios. Al entender la enseñanza puritana del wahabismo, no es sorprendente que algunos grupos malayos quieran purificar el Islam malayo contaminado por las tradiciones y creencias locales y expulsar a los infieles (sean musulmanes o no) de la península malaya para crear una etnia malaya pura, basándose en la doctrina y el comportamiento wahabí. El fundamentalismo malayo influenciado por el wahabismo y apoyado por el gobierno previo haría de Malasia un desierto religioso y cultural. La grandeza y la riqueza del Islam en general y del Islam malayo en particular siempre dependían del diálogo y del encuentro con otras religiones y culturas.

Bibliografía

Libros y artículos

Bruckner, Pascal, "Ist die Identität bedroht – oder bedroht uns die Identität", *Neue Zürcher Zeitung* (Zürich, Suiza), 11 junio 2018.

Mardones, José María, (director), *10 palabras clave sobre fundamentalismos*, Estella: Verbo Divino, 1999.

Marín Guzmán, Roberto. *El fundamentalismo islámico en el Medio Oriente contemporáneo*, San José: Editorial UCR, 2017.

Moya Mena, Sergio I. *El Islam y sus manifestaciones sociopolíticos contemporáneas. Breve Introducción*, San José: Editorial UCR, 2016.

Vernet, J., (traductor). *El Corán*, (segunda edición), Barcelona: Editorial OPTIMA, 2000.

Internet

Google Inc 2018. "Wahabismo de Google." Consultada 25 junio 2018. https://es.wikipedia.org/wiki/Wahabismo - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahabismo de Google." Consultado 25 junio 2018. https://www.muyhistoria.es/.../wahabismo-de-sus-origenes-a-su-significado-actual-851504870556 - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahabismo en Malasia de Google." Consultado 25 junio 2018. www.resumenmediooriente.org/2016/04/13/arabia-saudi-difunde-el-wahabismo-en-malasia - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahabismo en Malasia de Google." Consultado 25 junio 2018. www.elintelecto.com/2018/01/22/arabia-saudi-wahabismo - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahabismo en Malasia de Google." Consultado 25 junio 2018. www.asianews.it/noticias-es/La-antigua-lucha-entre-al-Azhar-y-el-wahabismo-por-la-supremacia-en-el-Islam-sunita-39205.html - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahabismo en Malasia de Google." Consultado 25 junio 2018. https://www.lavozdelsur.es/wahabismo-y-salafismo - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahabismo en Malasia de Google." Consultado 25 junio 2018. http://iuvmpress.com/sp/6845 - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahhabisme in Malaysia de Google." Consultado 25 junio 2018. https://www.thestar.com.my/.../the-radicalisation-of-islam-in-malaysia - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahhabisme in Malaysia de Google." Consultado 25 junio 2018. www.freemalaysiatoday.com/category/opinion/2017/05/25/di-sebalik-dakapan-saudi-trump-sejarah-ganas-wahhabisme - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahhabisme de Google." Consultado 25 junio 2018. https://www.universalis.fr/encyclopedie/wahhabisme/ - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Wahhabisme de Google." Consultado 25 junio 2018. www.laculturegenerale.com/wahhabisme-definition-arabie-saoudite/ - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Escuelas jurídicas del Islam de Google." Consultado 27 junio 2018. http://fiqh-maliki.blogspot.com/2010/10/las-cuatro-escuelas.html. - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Unicidad de Dios de Ibn Abd al-Wahhad de Google." Consultado 27 junio 2018. https://www.webislam.com/articulos/26403-lbn_abd_al8209wahhab_un_pensamiento_reformista_i.html. - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "¿Qué es el Salafismo y el Wahabismo? de Google." Consultado 28 junio 2018. http://www.resumenmediooriente.org/2015/12/21/que-es-el-salafismo-y-el-wahabismo/ - Consultado el 23/10/2018.

Google Inc 2018. "Fundamentalismo, Salafismo, Sufismo, Islamismo, Wahabismo de Google." Consultado 28 junio 2018. http://www.ieee.es/Galerias/fichero/docs_opinion/2015/DIEEEO88-Antiislamismo_MGlezHdez.pdf - Consultado el 23/10/2018.

❖ ❖ ❖

Daniel André Gloor realizó sus estudios de teología en Zürich (Lic. T.), Princeton (Th. M.) y Montpellier (Ph. D.). Fue profesor de Nuevo Testamento y Griego en la Universidad Bíblica Latinoamericana, en Costa Rica y actualmente trabaja como profesor de Teología en Malasia.
danielandregloor@yahoo.com

Recibido: 20 de junio de 2018
Aprobado: 17 de julio de 2018

Fundamentalismos en ecología

Juan Carlos Valverde

Resumen: La historia muestra que la añoranza del pasado puede degenerar en radicalismos fundamentalistas. En este artículo intentamos mostrar de qué manera la situación de crisis ambiental en la que nos encontramos genera innumerables reacciones; entre ellas, la defensa a ultranza de la naturaleza, resultando en dualismos excluyentes y fundamentalistas. La reflexión ecológica ha sido tomada por organismos internacionales y personas reconocidas. Desde nuestro continente latinoamericano debemos implementar la decolonización del pensamiento ecológico.

Abstract: History shows that longing for the past can degenerate into fundamentalist radicalisms. In this article we try to show how the situation of environmental crisis in which we find generates innumerable reactions; among

---

Palabras claves: Ecología, fundamentalismo, crisis ecológica, *wilderness*, *natura naturata*, *natura naturans*, decolonización.

Keywords: Ecology, fundamentalism, ecological crisis, wilderness, natura naturata, natura naturans, decolonization.

them, the defense at all costs of nature, resulting in exclusive and fundamentalist dualisms. The ecological reflection has been taken by international organizations and recognized persons. From our Latin American continent we must implement the decolonization of ecological thinking.

1. Sobre el fundamentalismo. Usos del término

La confrontación, por momentos violenta, entre opiniones diferentes y hasta diametralmente opuestas, parece ser una característica fundamental de la sociedad contemporánea, aunque no exclusiva de ella. Discutir y confrontar argumentos no es malo en sí, por el contrario, es algo deseado y buscado. El diálogo se construye de esta manera, implica, imperativamente, escuchar al otro, conocerlo.

Los fundamentalismos son hoy el pan de cada día. Todo parece indicar que aparecen y desaparecen según circunstancias específicas. La crisis es, sin duda alguna, un catalizador, una de esas circunstancias específicas que contribuyen con la germinación de los fundamentalismos. Pero, hablar de crisis puede parecer abstracto y vago. Sin embargo, este vocablo cobra, en la actualidad, un significado particular y concreto: poblaciones enteras dejan sus domicilios masivamente en busca de una vida mínimamente digna; la desigualdad entre hombres y mujeres, ricos y pobres, el norte y el sur, es hoy más indignante que antaño; las grandes empresas transnacionales ejercen su poder por encima de Estados y ciudadanos con tal de colocar sus productos en el mercado, sin

importar las consecuencias; el planeta muere, poco a poco, por las acciones del ser humano, depredador despiadado y cruel. Las guerras asesinas y brutales aparecen en los noticieros del orbe entero con una frecuencia que aterroriza, tanto más que la indiferencia. Y todo esto por asumir posiciones intransigentes y radicales, obtusas, cerradas y sin disposición al dialogo.

Es bien sabido que el fundamentalismo nació como un movimiento teológico o religioso conservador evangélico de Estados Unidos, en la década de 1920, en radical oposición al liberalismo o modernismo teológicos. En esos mismos años fue publicada una serie de libros sobre la temática y se organizó, igualmente, "The Fundamentalist Fellowship". La principal característica de estas iniciativas fue la beligerancia y el separatismo. Un fenómeno similar es conocido como integrismo. Si el fundamentalismo nació en un contexto protestante, el integrismo lo hizo en un medio católico, como oposición al modernismo, en la Europa de Pio X, y lo vemos hoy en su máxima expresión en el islam. Si bien es cierto los contextos son diferentes, ambos, fundamentalismo e integrismo, comparten las mismas características: oposición al liberalismo y al modernismo religioso. J. Manzano afirma: "El fundamentalista entiende, con las propias categorías, un texto. En su interior suele haber una niebla de estados afectivos y por eso reacciona violentamente con quien piense de otra manera".[1] El fundamentalista o integrista podría definirse como una persona que afirma poseer la verdad y no admite otras posibilidades, no hay diálogo posible. Su verdad es la única, los demás están en el error. Por lo general, quienes piensan así, creen también que las épocas

1 J. Manzano, "Fundamentalismo", en *Filosofía y Religión*, ponencia realizada en la Feria Internacional del libro, Guadalajara, 2006.

El fundamentalista o integrista podría definirse como una persona que afirma poseer la verdad y no admite otras posibilidades... Por lo general, quienes piensan así, creen también que las épocas anteriores fueron mejores y por lo tanto hay que regresar, de alguna manera, en el tiempo y vivir como antes.

anteriores fueron mejores y por lo tanto hay que regresar, de alguna manera, en el tiempo y vivir como antes.

El fundamentalismo ha dejado de ser, poco a poco, un término reservado al ámbito religioso y se ha extendido a cualquier tipo de movimiento conservador que promueve el regreso al pasado. Hoy se habla, por ejemplo, de "fundamentalismo democrático"[2] o también de "fundamentalismo ecológico"[3] y de "integrismo islámico".[4] El fundamentalismo es posible en todos los campos y disciplinas porque está latente en todo ser humano.

En este ensayo queremos explorar la posibilidad del fundamentalismo en ecología. Para conseguirlo partimos del hecho,

---

2 Aplicada a este campo particular, la expresión resulta interesante. Remite a la democracia representativa y parlamentaria como única vía para poder alcanzar el progreso, el bienestar y la paz. Cf. los trabajos de Gustavo Bueno, entre otros, "El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen", *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídica,* 2010, n. 28; disponible en: https://webs.ucm.es/info/nomadas/28/inigoungay.pdf, consultada el 01/08/2018.

3 Cf. M. C. Donadío Maggi de Gandolfi, "Ecología: el nuevo Dios verde", *Vida y Etica*, 2011, año 12, n.1, p. 161-179.

4 Achcar, G. "Maxime Rodinson: sur l'intégrisme islamique", *Mouvements*, 2004, nº 36, (6), p. 72-76.

confirmado por los científicos y por la experiencia misma[5], que hay una crisis ambiental de dimensiones colosales que pone en riesgo la vida en el planeta, especialmente la humana. Ante esta situación, las soluciones propuestas han sido múltiples. Algunas de ellas no escapan a la tentación del fundamentalismo. J. Degetau[6] brinda un ejemplo de fundamentalismo ecológico que ilustra bien nuestra posición, a saber, las acciones frecuentes de lucha contra los cazadores de ballenas por parte de la ONG *Sea Shepherd Conservation Society*. En efecto, los miembros de esta organización buscan, según lo afirman en su página web, "investigar, documentar y actuar, cuando así sea necesario, para exponer y confrontar actividades ilegales en altamar".[7] Pero ¿Quién les dio esa autoridad? ¿Qué les es permitido hacer y según quién? Para todos ellos, el fin justifica los medios, al punto de amenazar la vida humana con tal de salvar una ballena. El propósito es justo, ciertamente, pero la manera de alcanzar el objetivo no es el apropiado.

El fundamentalismo ha dejado de ser, poco a poco, un término reservado al ámbito religioso y se ha extendido a cualquier tipo de movimiento conservador que promueve el regreso al pasado.

Hoy se habla de "proteger la naturaleza". La expresión misma evidencia la exterioridad del ser humano. Tampoco se escapa de los dualismos. La solución a los problemas ambientales deberá pasar, sin duda alguna, por una visión

5 Ver, por ejemplo, Meadows, D., Meadows, D. y Randers, J., *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*. París: Rue l'échiquier, 2012.

6 J. Degetau, "Fundamentalismo ecológico. La Iglesia ballenera de los últimos días", *Metapolítica*, 2009, n. 65, p. 22-24.

7 Cf. https://seashepherd.org/mission-statement/

más integral y holista que contemple al ser humano como un miembro más de la naturaleza. Si así fuera considerado, entonces sus acciones, como las del resto de seres no-humanos, son una posibilidad de la evolución, que podrían, por supuesto, ser modificadas, gracias al uso de la razón.

2. Crisis ecológica: las soluciones

La vida corre peligro, estamos al borde del abismo, como lo han manifestado miles de científicos recientemente. Pensadores de todas las disciplinas y de diferentes horizontes, culturales y geográficos, nos lo recuerdan a diario. No hace falta, sin embargo, ser un experto para darse cuenta de que algo grave está pasando y alarmarse ante los desórdenes naturales y sociales de los que somos testigos. Las sociedades se están fraccionando cada vez más y los problemas ambientales se suman y agravan estas problemáticas. Y aunque las razones de esta crisis son múltiples, todo parece indicar que todas ellas provienen de un mismo lugar: el ser humano. Es por esto mismo que los estudiosos hablan, en la actualidad, de una nueva era geológica, el *Antropoceno*, en la que predomina la acción humana, acción que ha acelerado procesos que tomaban antes miles y hasta millones de años. Lynn White Jr., en un artículo que causó y sigue causando conmoción, acusó al judeocristianismo de ser la religión más antropocentrista que hayan existido.[8] Es, según él, este antropocentrismo el que ha hecho que los judeocristianos consideren a los seres no humanos como inferiores y dispongan

8 Lynn White, Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 10 mars 1967, 155 (3767).

de ellos a su antojo. Así, una cierta *imago Dei* pudo haber generado una *imago hominis*. Hoy diríamos que una lectura e interpretación errónea de las escrituras cristianas (Antiguo y Nuevo Testamento) es la que pudo haberse encontrado – ¡y se encuentra aún! – al origen de un estilo de vida que se permite todo frente al resto de criaturas. Como quiera que sea, una mentalidad dominante y destructora, que se ha otorgado a sí misma todos los privilegios y prerrogativas, parece encontrarse al origen de estos problemas y seguir siéndolo aún. Aunado a lo anterior se encuentran los intereses económicos de las grandes firmas transnacionales que están fuera de control, ni siquiera la política, nacional y/o internacional, puede detener el hambre de poder y de riqueza de dichas compañías. Son ellas las que disponen de los recursos naturales del planeta entero y logran, en muchos casos, pasar por encima de las políticas nacionales para conseguir sus objetivos.

No podemos dejar de mencionar la tecnología y su relación con los problemas ecológicos. La tecnología ha permitido un modo de vida más agradable y confortable (al menos para una porción pequeña de la humanidad); esto es innegable. Sin embargo, es ella también la que contribuye de manera escandalosa al incremento de los problemas ecológicos. La tecnología ha engendrado las máquinas, cada vez más sofisticadas, que necesitan más y más energía, combustibles mayoritariamente fósiles. Hay, en todo esto, una gran contradicción: por un lado, curan y, por otro, enferman. Pero eso no es todo, las máquinas ocupan el lugar del ser humano. En el pasado se necesitaba de unas cien personas para elaborar un producto X; hoy, solamente unas cinco, cuando mucho diez. La consecuencia es evidente: miles de personas migran a las ciudades en busca de trabajo, agregando más miseria a su situación.

Las respuestas a los problemas generados por la crisis ambiental han sido muy variadas. Podríamos sintetizarlas, *grosso modo*, en dos grupos, éstos subdivididos, a su vez, en otros más. El primer grupo, según la propuesta del filósofo noruego A. Næss[9], se conoce como "Ecología superficial" o "exterior"; el segundo, como "Ecología profunda" o "interior". La "ecología superficial" propone soluciones que parecen ser provisionales, es decir, atacan los efectos con acciones momentáneas, pero no parecen ir a la raíz del problema. Así, algunos científicos consideran que los problemas ecológicos deben ser solucionados con más tecnología. La "ecología profunda" cree que eso no es suficiente; debe haber un cambio radical en la *manera de estar* en nuestra Casa Común.

Un repaso rápido evidencia la diversidad de propuestas, al interior de estos dos grandes grupos. Los llamados *arcadianos* piensan que es necesario volver a la naturaleza salvaje, es decir, conservarla intacta sin la intervención humana. Existe, igualmente, un movimiento muy fuerte que insiste en la importancia de la ética y el derecho para un medio ambiente viable. Evidentemente las preocupaciones de éstos se centran en encontrar una normativa y la generación de leyes. Otro grupo considerable pone el acento en la relación estrecha entre ecología y desarrollo. Los encontramos en las cumbres como la de Río de Janeiro en 1992 y en el informe Brundtland (1987), solicitado por las Naciones Unidas, en donde se menciona la noción de *sustainable development* o "desarrollo durable o sustentable".[10] Los movimientos de liberación también

9 Cf. A. Næss, « The shallow and Deep Ecology, long-range ecology movement. A summary », *Inquiry*, 1973, n° 16, p. 95-100.

10 Cf. *Informe Bruntland*, adoptado en la 42ª sesión de la Asamblea General de la ONU, A/42/427, 4 de agosto de 1987.

han alzado la voz en favor de los más frágiles/pobres, siendo ahora no sólo los seres humanos marginados y despreciados, sino también muchas especies en peligro de extinción. Entre estos movimientos ecológicos de liberación está el ecofeminismo[11] que plantea el problema en términos de una interconexión entre la dominación de las mujeres y la ejercida contra la naturaleza. Las mujeres y la naturaleza han sido sometidas al dominio del imperio masculino. Este movimiento toma en cuenta, igualmente, las reivindicaciones de los indígenas y las de los afrodescendientes.

El deseo de salvaguardar "la naturaleza", a pesar de la buena voluntad que, sin duda alguna, se esconde detrás de estas iniciativas, hace caer, en muchos casos, en dualismos y fundamentalismos evidentes.

El deseo de salvaguardar "la naturaleza", a pesar de la buena voluntad que, sin duda alguna, se esconde detrás de estas iniciativas, hace caer, en muchos casos, en dualismos y fundamentalismos evidentes.

3. Fundamentalismos en ecología

Basta con examinar las múltiples y diversas posiciones en ética de la naturaleza para darse cuenta de que, en este campo específico, no

11 Cf. A. H. Puleo, *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013; H. Eaton, *Introducing Ecofeminist Theologies*. London-New York: T & T Clark International, 2005; I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000; R. Radford Ruether, « Ecologycal Theology: Roots in Tradition, Liturgical and Ethical Practice for Today », *Dialog: A Journal of Theology*, 2003, Vol. 42, n° 3.

se escapa, tampoco, a los fundamentalismos. Algunas posiciones son más o menos cerradas que otras. Existen, por ejemplo, quienes defienden a ultranza la posición privilegiada e incluso exterior del ser humano en el conjunto de la naturaleza. Estos autores apoyan un cierto humanismo que estaría muy por encima de cualquier acción no-humana.

J.-L. Ferry, filósofo y politólogo francés, acusa al movimiento ecologista de ser una suerte de neo-nazismo[12] o de anti-humanismo que, por cierto, el autor trata de fundamentalismo. Para este autor, la ecología profunda de A. Næss lo único que pretende es "cuestionar la tradición moderna del humanismo jurídico para llegar a la idea de que la naturaleza posee un valor intrínseco y que es una cosa digna de respecto".[13] No admite, J.-L. Ferry, ni siquiera el más lejano atisbo de valor propio o intrínseco de cualquier ente que no sea humano. Sólo el ser humano posee valor en sí. Además, el humanismo democrático representa la edad adulta de la evolución, según el esquema freudiano, en tanto que el movimiento ecológico, especialmente la ecología profunda, sería una involución hacia la infancia de la humanidad. En el texto supra citado se evidencia un antropocentrismo radical y feroz contra cualquier propuesta que implique asignarle un valor propio o intrínseco a los entes no-humanos. Para el autor, la única posibilidad que mantiene la línea evolutiva correcta se encuentra en lo que llama una "ecología democrática"[14], la cual debe, además, integrarse al mercado: "Reconciliada con el Estado, el cual le asigna ministros, con la

---

12 Véase, por ejemplo, todo el capítulo II de la segunda parte de su libro *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. París: Grasset & Fasquelle, 1992.

13 J. L. Ferry, *Ibid.*, p, 125.

14 *Ibid.*, p. 212.

democracia, la cual le ofrece la posibilidad de transformarse sin violencia, la ecología se integra finalmente al mercado, adaptándose de manera natural a las nuevas exigencias de los consumidores".[15] El contexto es evidente: se trata de una economía de mercado y una democracia que cede ante los intereses de las grandes empresas que producen y venden para satisfacer las ansias de consumir que genera, en el ser humano, el sistema capitalista de consumo. Olvida el autor que es, precisamente, este consumismo desenfrenado el que nos ha llevado a la situación crítica en la que nos encontramos hoy en día, acabando con los recursos naturales que no tienen un único dueño y que, en su mayoría, no son negociables. Entre la barbarie y el humanismo, añade el filósofo francés, se debe escoger la ecología democrática que él asocia al humanismo, porque, como decíamos, el movimiento ecológico es anti-humanista. Con esas palabras termina su obra, invitando al lector, que ya de por sí ha sido tratado de infantil, si por casualidad siente alguna admiración por la ecología profunda o adhiere a ésta, a madurar, a dar un paso más hacia la evolución del ser humano.

El deseo, válido y altruista, de proteger la naturaleza contra los ataques desmedidos y violentos del ser humano, ha llevado a algunos a optar contra este último. Si el ser humano está acabando con el medio ambiente en el que vive y puesto que éste es vital para que la vida en su conjunto se desarrolle, entonces hay que poner, no solamente un límite a sus acciones, sino también y sobre todo, impedirle que ingrese a esos santuarios y confinarlo, por lo tanto, a vivir "fuera de la naturaleza". En alguna medida, el mensaje transmitido por el cristianismo ha propiciado esta fragmentación. Creado a imagen y semejanza de Dios, el ser humano ha sido

15 *Ibid*., p. 215.

apartado de la naturaleza. Ya lo decíamos, una cierta *imago Dei*, ha traído como consecuencia una *imago homini* particular. Y puesto que el ser humano no pertenece al reino de la naturaleza, sino al reino de la gracia, no tiene, entonces, ningún sentido seguir la primera.

En 1854, Henry David Thoreau publica *Walden o la vida en los bosques*, en donde narra los dos años que pasó, solo en una cabaña que él mismo se construyó, a orillas del lago Walden, en Massachusetts. En esta obra presenta los méritos y beneficios de este tipo de vida, contrapuestos a la vida en la ciudad. Se exalta allí la *wilderness* o vida salvaje, contraponiéndola al materialismo utilitarista y a la civilización estadounidense. Esta experiencia se encuentra, sin duda alguna, al origen de un movimiento a favor de la protección de los bosques vírgenes, dando lugar, igualmente, a dos tendencias, a saber, los partidarios de la "conservación" y los de la "preservación". Los primeros defendían un uso razonable de los bosques. Conservar significa para ellos hacer "buen uso" (*wise use*) de la naturaleza. Los partidarios de la preservación se indignaban ante cualquier idea que hiciera de la naturaleza un reservorio o stock de recursos para uso humano. Se trata, así, de defender la naturaleza de toda intromisión, entiéndase, humana. El *Wilderness Act* de 1964 lo dice así: "en contraposición a los espacios dominados por el hombre y sus obras, el presente documento la designa [la wilderness] como un espacio en donde la tierra y la comunidad de vida no son obstaculizadas por el hombre, en donde el hombre mismo no es más que un visitante que no permanece".[16] La *wilderness* debe conservar su carácter "primordial". De esta manera, si la naturaleza debe ser preservada es porque el ser humano

16 Cf. https://www.wilderness.net/nwps/legisact

está fuera de ella. Para sus defensores es la única manera de preservar la riqueza y la diversidad naturales. El valor de la *wilderness* solamente puede ser aprehendido "desde fuera". Como expresan algunos[17], únicamente el ser humano es un ser moral, la naturaleza es a-moral, por eso debemos protegerla.

Gómez y Kaus afirman que el ser humano será siempre un peligro para la naturaleza... el ser humano es, "por naturaleza", un ser corrupto y su interferencia altera los ecosistemas. Esa es la razón por la que se debe admitir, como única salida posible, la protección del medio ambiente. Y esta protección coloca fuera de la naturaleza al ser humano.

En un artículo interesante y pertinente, Arturo Gómez-Pompa y Andrea Kaus elaboran una crítica fina y justa de la *wilderness*.[18] En efecto, estos autores afirman que los conservacionistas tradicionales piensan que existe una relación inversamente proporcional "entre las acciones humanas y el bienestar de los ambientes naturales".[19] El ser humano será siempre, por lo tanto, un peligro para la naturaleza. El vocabulario empleado por los defensores de la *wilderness*, bien lo han apreciado estos autores, es dualista y excluyente. Excluye al ser humano de la naturaleza, generando, de esta manera, un lenguaje dualista: humano *versus* naturaleza. No admiten, por ello, la posibilidad de acciones que generen bienestar; el ser humano

17 Kant entre ellos.

18 A. Gómez-Pompa y A. Kaus, «Taming the Wilderness Myth. Environmental policy and education are currently based on Western beliefs about nature rather than on reality», *BioScience*, 1992, vol. 42, n° 4, p. 271-279.

19 A. Gómez-Pompa y A. Kaus, *art. cit.*, p. 271.

es, "por naturaleza", un ser corrupto y su interferencia altera los ecosistemas. Esa es la razón por la que se debe admitir, como única salida posible, la protección del medio ambiente. Y esta protección coloca fuera de la naturaleza al ser humano. Aunado a lo anterior, la *wilderness* propicia la creación de parques que hay que mantener intactos y de los cuales hay que expulsar a las poblaciones humanas. Crear estos parques salvará, sin duda alguna, muchas especies, vegetales y animales, pero espoliará y desarraigará al mismo tiempo poblaciones locales que tendrán que migrar – probablemente a centros urbanos, engrosando el número de los desempleados que viven en condiciones infrahumanas – para buscar un nuevo domicilio. Como concluyen C. y R. Larrère, "la política de preservación de la *wilderness* es un lujo de los países ricos y desarrollados que no es accesible a los más pobres y les perjudica cuando se aplica".[20] ¿Qué hacer, por ejemplo, con las poblaciones indígenas? El mito estadounidense de territorios vírgenes despoblados invisibiliza a las poblaciones que ya estaban allí y que vivían en armonía con el medio ambiente. La *wilderness* mantiene un dualismo que no se puede sostener.

La pregunta pertinente en este momento es la siguiente: ¿Debemos dejar de proteger la *wilderness*? ¡De ninguna manera! Las reservas o parques nacionales deben seguir existiendo por el papel fundamental que cumplen en el planeta. Eliminarlos equivale a eliminar los pulmones del ser humano. Hay que propiciar una interacción respetuosa. El ser humano es capaz de comprender la importancia y la necesidad de conservar un medio ambiente sano. Para lograrlo se debe ofrecer, desde temprana edad, una educación

20 C. y R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. París: Flammarion, 2009, p. 186.

ambiental en la que se ha de insistir en el carácter relacional de la realidad. La realidad es como una red, todo está unido y en interacción constitutiva, nada es superfluo o sin importancia.
Más adelante volveremos sobre este punto.

4. ¿Natura naturans o natura naturata?

La revolución científica moderna acaba con el cosmos finito aristotélico. Ahora las cosas no suceden "seguido" de tal o cual forma, sino "siempre" de la misma manera. Se abandona, de este modo, la búsqueda del *por qué* para interesarse en el *cómo*. Una visión mecánica del mundo se va a imponer progresivamente. En este contexto, el ser humano se encuentra muy por encima de todo. La matematización de la experiencia y la separación del sujeto y del objeto serán la razón de ser de la ciencia y del ser humano. El temor de la naturaleza salvaje (*wilderness*) se instala, hay que afrontarla y conquistarla. Esta idea se encuentra al origen de lo que se conoce en filosofía como la *natura naturans*, es decir, una naturaleza que se produce a sí misma y que no requiere la acción de un Ser exterior a ella. Eliminar el misterio ha sido una tarea esencial. La posición contraria, la *natura naturata,* piensa en una naturaleza creada y sostenida por Dios. Baruch Spinoza identifica Dios y naturaleza, puesto que nada es exterior a Dios y todo procede de él. La naturaleza no es diferente de lo que es: "las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y según un orden diferente, sino de la manera y según el

... natura naturans, es decir, una naturaleza que se produce a sí misma y que no requiere la acción de un Ser exterior a ella.

orden en el que ellas han sido producidas".[21] Este es el comienzo de la experimentación, de la era científica, que habla en términos de leyes y de un orden natural capaz de producirse y sostenerse a sí mismo.

Diferenciar entre *natura naturata* y *natura naturans* es algo así como diferenciar entre naturaleza y arte, naturaleza y cultura. La naturaleza es, según esta concepción, todo aquello capaz de reproducirse a sí mismo, mientras que el arte o la cultura dependen de otro para existir. Pero distinguir una de otra implica, por supuesto, reconsiderar al ser humano – y cuanto hace y produce – como un ente exterior a la naturaleza. Así, el arbusto que nació de un fruto pertenece a la naturaleza, no así la ciudad creada por el ser humano. ¿Por qué preferimos la naturaleza al arte?, se pregunta Montesquieu y él mismo responde: "porque la naturaleza no se copia, mientras que el arte siempre se parece".[22] Así comprendida, la naturaleza implica la capacidad de auto-(re)producirse, mientras que al arte equivaldrían, por ejemplo, los jardines a la francesa de Le Nôtre[23], o los bellos jardines japoneses del *Sakutei-ki*, todos ellos naturaleza trabajada y reconstruida.[24] Así las cosas, distinguir

21 B. Spinoza, *Ethique*, I, 33, citado por C. y R. Larrère, *Ibid.*, p. 69.

22 Montequieu, *Le Goût dans les choses de la nature*, en : *Œuvres complètes*. París: Gallimard, 1951, II, p. 1244, citado por C. y R. Larrère, *Ibid.*, p. 81-82.

23 Sobre este personaje y sus jardines se puede consultar http://www.chateauversailles.fr/decouvrir/histoire/andre-notre

24 En este momento y lugar cabría una reflexión sobre lo natural y lo artificial a la que ya hemos hecho alusión. En la actualidad, todo o casi todo lo que nos rodea porta la traza de la actividad humana. Los objetos híbridos están en todas partes. ¿Dónde termina lo natural para dar paso a lo artificial? El lenguaje dualista del que hemos hablado se evidencia una vez más, el ser humano y cuanto produce no forman parte de la naturaleza. Como dice P. Roqueplo sobre las cosas introducidas en el mundo gracias a la técnica humana: "estas

entre arte y naturaleza equivale a distinguir entre *natura naturata* y *natura naturans*. Cabe decir que la naturaleza que amamos y buscamos para reposarnos y "cargar baterías" es la que no podemos dominar, la que nos escapa, la que produce en nosotros admiración y temor al mismo tiempo. Esa es la que decimos que hay que proteger. Sin embargo, la *natura naturans* no necesita del ser humano. De ahí la idea que considera a los humanos exteriores a la naturaleza, ya que ella puede existir sin ellos. Esta idea siempre ha causado terror, por eso la necesidad de reapropiársela [la naturaleza] afirmando el poder humano. Eso significa pasar de una *natura naturans*, que excluye al ser humano, a una *natura naturata*, posesión suya. Pascal se aterroriza ante el "silencio eterno de los espacios infinitos"[25] en los que ha sido como lanzado y Bacon utilizará un lenguaje de dominación para referirse a la naturaleza.

... no necesita del ser humano... ella puede existir sin ellos. Esta idea siempre ha causado terror, por eso la necesidad de reapropiársela [la naturaleza] afirmando el poder humano. Eso significa pasar de una natura naturans, que excluye al ser humano, a una natura naturata, posesión suya.

---

cosas nuevas aportan consigo la novedad de su propio porvenir natural" (*Climats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*. París: Economica, 1993, p. 270), es decir, la naturaleza se enriquece con la acción humana. Lo reconocido como artificial es parte de la naturaleza humana. El ser humano produce artefactos ¿no es eso natural al ser humano? Ya conocemos la referencia aristotélica: lo natural es autónomo, es lo que puede tener su vida propia, lo que escapa a la dominación humana. Algunos autores (entre ellos E. Katz, "The big lie: human restoration of nature", *Research in Philosophy and Technology*, 1992, n° 12, p. 390-397) asimilan lo natural a los seres vivos y lo artificial a lo mecánico. Hoy asistimos a una naturalización progresiva de los artefactos.

25 «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie»; Pascal, *Pensées*. París: Librería Rombaldi, 1943, p. 136.

La naturaleza se convirtió, de esta manera y poco a poco, en un lugar lejano y extraño al ser humano, un depósito o fuente de recursos para sus fines, porque, valga decirlo, la naturaleza ella misma no tiene un fin en sí, según el decir de Kant, en la *Crítica del juicio*: "Sin los hombres la creación entera no sería más que un desierto, vano y sin fin final alguno".[26] Se comenzará a hablar, en medios los medios ecológicos reconocidos, de un "buen uso" de la naturaleza. En Europa occidental, la penuria de madera para calentarse en invierno, alrededor de los años 1660, obligará a poner fin a la explotación y a gestionar los recursos forestales. Desde entonces en eso ha consistido la actividad humana: gestión de los recursos naturales para solventar sus necesidades, básicas al inicio, ociosas posteriormente. El "buen uso", la "buena gestión" o "gestión responsable" de los recursos naturales ¿será ésta la manera de reinsertar al ser humano en la naturaleza?

5. ¿Acabar con los fundamentalismos, seguir como de costumbre o decolonizar la *wilderness*?

Toda situación crítica exige claridad. Se esperan milagros que hagan que las cosas cambien. Pero estos milagros nunca llegarán. Se ha puesto la esperanza en los encuentros sobre el clima organizados por esta o aquella organización. Se espera que los líderes políticos finalmente se decidan a firmar los acuerdos internacionales en favor de prácticas amigables con el medio ambiente, con el fin de reducir las temperaturas que podrían asfixiarnos. Algunos esperan más tecnología como solución a los problemas. Se espera que

26 Citado por C. y R. Larrère, *Ibid.*, p. 87.

otros actúen, que otros tomen decisiones, que otros hagan lo que nosotros somos incapaces de hacer. Pero la solución, si la hay, tiene como punto de partida la persona, los individuos que viven en comunidades y que deciden transformar su estilo de vida. La solución exige *pensar globalmente y actuar localmente*[27], es decir, ir más allá de los intereses personales y del tiempo presente privilegiando las acciones locales, pequeñas, sencillas y austeras, sin olvidar a las generaciones que vienen porque, con toda seguridad, serán ellas quienes deberán enfrentar los retos.

Los fundamentalismos, hemos dicho, son una respuesta radical ante una propuesta nueva que escandaliza y causa temor. En su momento, los fundamentalismos religiosos, evangélicos y católicos, contestaban con un no radical a las propuestas del modernismo. Este último terminó por imponerse y los fundamentalistas fueron etiquetados. La ecología no escapa a estas discusiones, como hemos intentado demostrarlo. La crisis en la que nos encontramos es de proporciones inimaginables, exige, entonces, respuestas concretas y quizás también extremas. Intentemos, por un momento, ser realistas. ¿Estaría el ser humano dispuesto a renunciar al estilo de vida que ha construido?, ¿a los avances tecnológicos que facilitan, sin duda alguna, la vida, pero que exigen más y más energía?, ¿al confort que nos brindan, por ejemplo, los automóviles, cada vez más sofisticados? ¿Estaríamos dispuestos a cambiar nuestra alimentación y a favorecer estilos de vida más sanos y frugales, al mismo tiempo? ¿Estaríamos dispuestos a adoptar la simplicidad de manera voluntaria, renunciando a tantas cosas inútiles que poseemos? Es poco probable, seguimos y seguiremos viviendo

27 Esta expresión es el título de un libro de J. Ellul, *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*. Cressé: Editions des regionalismes, 2009.

como si nada estuviera pasando. ¿Por qué no logramos reconocer que la sociedad que hemos construido nos lleva a la perdición? Jared Diamond, después de analizar casos específicos de sociedades[28] que alcanzaron un alto grado de desarrollo y luego sucumbieron, brinda algunas razones por las cuales estas civilizaciones poderosas desaparecieron.

Según el autor, cuatro fueron los factores que llevaron al colapso estos pueblos. En primer lugar, un grupo puede ser incapaz de anticipar un problema antes de que ocurra. En segundo lugar, cuando el problema aparece, es posible que no sea percibido. En tercer lugar, habiéndolo percibido, puede fracasar en sus intentos por resolverlo y, finalmente, puede intentar resolverlo y fracasar. ¿Con cuál de ellas nos identificamos? J. Diamond habla, igualmente, de "amnesia del paisaje".[29] Afirma el autor que se olvida, con facilidad, cuán diferente era un paisaje hace cincuenta años, porque los cambios han sido graduales. Comportamientos racionales e irracionales son la causa de los fracasos; en general, un razonamiento a corto plazo es el que impide tomar decisiones acertadas. Sin embargo, el autor está convencido de que el conocimiento que tenemos de la caída de otros pueblos nos ayudará a cambiar nuestra manera de vivir: "Esta inteligencia del tiempo y del espacio de ayer a hoy es nuestra oportunidad".[30] Esta posición optimista del autor no parece confirmarse en la realidad. Individuos y grupos humanos siguen viviendo la misma

---

28 Ver toda la segunda parte en la que estudia casos específicos: la isla de Pascua, las islas de Pitcairn y de Henderson, los Anasazis, los Mayas, los Vikingos, entre otros. J. Diamond, *Efondrement*. París: Gallimard, 2006, p. 111-512.

29 *Ibid.*, p. 659.

30 *Ibid.*, p. 792.

vida de siempre, consumiendo y desperdiciando los recursos que ya comienzan a escasear para algunos. La historia no ha sido *mater et magistra*, no hemos aprendido la lección. Harad Welzer, por su cuenta, se muestra pesimista ante este panorama y se pregunta: "¿Qué se puede hacer para que su autor [él mismo] no tenga razón?".[31] Y da la respuesta: "Es posible que el proceso no planificado y desigual de la evolución humana haya alcanzado, con la evolución desenfrenada del clima, una dinámica que ya no pueden seguir, sino cojeando ligeramente lejos detrás, los hábitos que se constituyeron a lo largo de decenios y de siglos. Nuestra incapacidad de conferir al problema que amenaza el globo las dimensiones apropiadas, parece mostrarlo, al igual que la indolencia difundida frente a las consecuencias violentas".[32] El racionalismo del siglo de las luces parece haber fracasado.

... los fundamentalismos son malos porque centran la atención en un solo aspecto y dejan de lado muchos otros... Pero, podríamos, igualmente, preguntarnos, qué tanto hemos avanzado con la lógica racionalista que impera aún en nuestra sociedad. La razón nos ha ayudado a descubrir y respetar los derechos humanos (¡no siempre!), pero hemos sido incapaces de considerar la naturaleza como un altera pars mei.

Hemos afirmado que los fundamentalismos son malos porque centran la atención en un solo aspecto y dejan de lado muchos otros, lo que quiere decir que se corre el riesgo de acabar con la diversidad. Pero, podríamos, igualmente, preguntarnos, qué tanto

31H. Welzer, *Les guerres du climat*. París: Gallimard, 2009, p. 319.

32 *Ibid*., p. 349.

hemos avanzado con la lógica racionalista que impera aún en nuestra sociedad. La razón nos ha ayudado a descubrir y respetar los derechos humanos (¡no siempre!), pero hemos sido incapaces de considerar la naturaleza como un *altera pars mei*. ¿No será necesario, más bien, volver la mirada a los fundamentos? Nuestros antepasados lograron vivir en armonía con el ambiente en donde se encontraban, ¿será eso posible aún? ¿Cómo y qué implicaría?

Creemos que revertir la situación es imposible. La vuelta atrás no es factible; renunciar a la sociedad y al sistema que nos hemos construido es simplemente irrealizable. Como afirma Welzer, "Una de las numerosas posibilidades de acción es tan simple como natural: continuar como de costumbre".[33] Las otras opciones invitan a cambiar de dirección radicalmente y eso no parece ser posible en las actuales condiciones. Seguir "como de costumbre", afirma Welzer, significa que se continuará hablando en términos de crecimiento económico, lo que implica seguir explotando energías fósiles y otras materias primas. Se agregará cada vez más combustibles de origen vegetal a los carburantes, hasta que se agote el petróleo. Eso hace pensar, a su vez, que bosques inmensos serán abatidos para dar lugar a campos oleaginosos. El resultado evidente es la captación de tierras, la contaminación de mantos acuíferos y, en muchos casos, la expulsión de poblaciones autóctonas.

"Seguir como de costumbre" supone, igualmente, una política económica y exterior en la que los tratados bilaterales estarán a la orden del día. Muchos de estos acuerdos se firmarán, sin remordimiento alguno, con estados que no respetan los derechos

33 *Idem.*

humanos, menos aún los de la naturaleza – si los hay. Los conflictos aumentarán todo eso, así como la cantidad de refugiados, al tiempo que los recursos naturales disminuyen. Los pobres de los países llamados subdesarrollados serán los primeros afectados.[34] Sin embargo, no será sino cuando las consecuencias del cambio climático comiencen a tocar directamente a los países grandes que el asunto será considerado como delicado y urgente.

"Seguir como de costumbre" quiere decir que unos pocos seguirán ganando 100 veces más que los demás, al tiempo que consumen masivamente las materias primas, la energía, el agua y los alimentos, sin importar que mueran cientos de miles de personas en el mundo y que millones tengan que dejar sus hogares. "Seguir como de costumbre" supone también que las grandes firmas transnacionales seguirán gobernando el mundo a su guisa, sin que nadie pueda hacer nada, imponiendo un estilo de vida que nos está consumiendo poco a poco.

Aceptar que la técnica producida por el ser humano es un modo esencial de relación con la naturaleza y que es esta técnica la que logrará restaurar la naturaleza puede también significar querer "seguir como de costumbre". A Eric Katz lo indigna la idea que hace creer que la naturaleza puede ser restaurada con más tecnología. Afirma: "La pretensión que empuja a los hombres a creer que son capaces de esta proeza tecnológica demuestra, una vez más, la arrogancia con la que la humanidad mira con

34 Esto ya lo había visto y explicitado con lucidez Joan Martínez Alier. Ver *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflicts environnementaux dans le monde*. París: Les Petits matins, 2014.

desprecio a la naturaleza"[35]; porque la creación de artefactos responde siempre a intereses humanos, mientras que los sistemas naturales existen independientemente de cualquier proyecto humano. Y el autor agrega: "Cuando dominamos la naturaleza, cuando restauramos y planificamos la naturaleza para nuestro uso, la hemos destruido creando una realidad artificial"[36], ya que "No restauramos la naturaleza, no la rehabilitamos"[37], creamos algo nuevo para nuestro beneficio.

En otros contextos se ha propuesto "decolonizar la *wilderness*".[38] Esta "decolonización"[39] significa mantener, de alguna manera, la superioridad y el dominio del ser humano. La *wilderness* defiende los espacios naturales salvajes en los que no debe intervenir el ser humano, proteger la naturaleza quiere decir dejarla recuperar sus derechos. No deseamos aquí ni justificar ni interceder a favor de este movimiento. Afirmamos, sin embargo, por un lado, que es necesario y urgente mantener estos santuarios naturales intactos. También reconocemos, por otro lado, que el ser humano es complejo y no puede ser reducido al hombre blanco, europeo, capitalista y/o socialista. Se debe decolonizar, por tanto, no

---

35 E. Katz, « Le grand mensonge : la restauration de la nature par les hommes », H.-S. Afeissa, *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. París: Vrin, 2007, p. 355.

36 *Ibid*., p. 371.

37 *Idem*.

38 La expresión atraviesa, de lado a lado, la obra de C. y R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*. París: La Découverte, 2015.

39 Asumimos aquí la diferenciación planteada por Miguel Mandujano Estrada entre "descolonización" y "decolonización", haciendo referencia esta última a "un sentido más amplio de 'dominio colonial'"; cf. M. Mandujano Estrada, "La decolonización del conocimiento (filosófico) como reto de la filosofía (política) del siglo XXI", *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, 2015, Vol. VI, p. 185-190.

solamente la *wilderness*, sino sobre todo la ecología como tal. Eso significa[40]:

- defender la diversidad – biológica y cultural – y proclamar el desarme cultural;
- escuchar la sabiduría de los pueblos originarios, imitar su estilo de vida;
- prestar atención a la voz de la tierra que nos habla de muchas maneras, seguir las intuiciones, escuchar la voz del espíritu, del corazón;
- vivir de manera sencilla y frugal;
- evitar, tanto como sea posible, el uso de tecnologías, sobre todo las "energívoras";
- pasar de la dependencia a la autonomía, ocuparse de sí mismo (*caring*) y no dejar en manos de otros nuestras vidas;
- detener el tiempo acelerado de la sociedad de consumo mediante la meditación, la contemplación, las conversaciones, "perder el tiempo con otros", pasearse, caminar, abrazar, mirar a los ojos;
- privilegiar lo local a lo universal, comer los alimentos regionales y de la estación.

La decolonización de la ecología implica pasar de lo general a lo particular, es decir, de pretensiones universales a prácticas personales. Decolonizar la ecología quiere decir volver la mirada a lo esencial y esta podría ser una manera de evitar los fundamentalismos.

---

40 Algunas de estas ideas están presentes en la Carta de la Tierra. Cf. http://earthcharter.org/invent/images/uploads/echarter_spanish.pdf; consultado 30/08/2018

En su interesante obra, C. y R. Larrère abogan por la biodiversidad urbana, el *Tiers paysage* (Tercer paisaje) y el *pilotage* (dirección, orientación, en el sentido de guiar, conducir, "pilotear"). Sin restarle méritos a esta sugestiva invitación, algunas ideas nos hacen reflexionar. Dado que muchos lugares del orbe carecen de "espacios verdes", es necesario estudiar, profundizar y favorecer, afirman estos autores, la biodiversidad urbana. Eso significa gestionar de la mejor manera la presencia de plantas y animales en las ciudades. William Cronon formula su deseo de una nueva concepción de la protección de la naturaleza que asocie lo natural y lo humano, haciendo aparecer, en el seno de lo salvaje, estratos históricos.[41] Se trata, según J. Lachmund, de una "forma de *wilderness* que creció en la ciudad".[42] Estos espacios son llamados *Tiers paysage*, aparecen libre y salvajemente en el corazón de las ciudades. En ellos los humanos y la naturaleza coexisten de manera espontánea. Así, "no se trata tanto de proteger especies amenazadas como de cuidar la biodiversidad, de favorecer procesos evolutivos".[43] Sin embargo, un problema persiste: la población humana aumenta de manera exponencial[44] y con ella los espacios que habita. Es cada vez más frecuente que se encuentren animales salvajes y humanos con las consecuencias que son de imaginar, funestas para ambas especies. ¿Se pueden "gestionar" estos nuevos paisajes manteniendo la convivencia armoniosa, sin que unos y otros se

---

41 Cf. W. Cronon, « The Riddle of the Apostle Islands. How do you manage a wilderness full of human stories », *Orion*, 2003, p. 36-42.

42 Citado por C. y R. Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique,* p. 80.

43 *Ibid.*, p. 81.

44 Cf. D. Meadows, Denis Meadows y J. Randers, *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*, Paris: Rue l'échiquier, 2012, p. 67-76 y M. Rubio, "El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencias", *Moralia*, 1994, p. 62-63.

vean afectados? Es poco probable; los animales serán, sin duda alguna, los primeros y más afectados. ¿No es el *pilotage* propuesto una manera más de dominar la naturaleza y colocar como prioridad las necesidades de los seres humanos?

Citando a los aborígenes de Tasmania –quienes decían que "Su naturaleza [la de los occidentales] es nuestra cultura" - se pretende, de buena fe, ciertamente, defender a los no-occidentales de las propuestas occidentales[45], de la *wilderness*. Concordamos con quienes manifiestan que el movimiento que respalda la *wilderness* genera dualismos. Hablar de la naturaleza y del ser humano como si fueran dos realidades distintas es una equivocación. Sacar al ser humano de la naturaleza como si no fuera parte de ella es, igualmente, un grave desacierto. Los seres humanos son un elemento más de la naturaleza, al lado de árboles, caballos, flores y abejas, cada uno, por supuesto, en el lugar que le corresponde y con las características que le son propias. Ninguno está o debería estar por encima de los demás. Este es, precisamente, el problema al que queremos hacer alusión. Con frecuencia se afirma que los humanos se han distanciado

Hablar de la naturaleza y del ser humano como si fueran dos realidades distintas es una equivocación. Sacar al ser humano de la naturaleza como si no fuera parte de ella es, igualmente, un grave desacierto. Los seres humanos son un elemento más de la naturaleza, al lado de árboles, flores y abejas... Ninguno está o debería estar por encima de los demás.

45 Esta noción es compleja y debe ser estudiada con detenimiento. Cf., por ejemplo, S. Latouche, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. París: La Découverte, 1989.

y enajenado de la naturaleza. Pero, cuando decimos "seres humanos", ¿de quiénes estamos hablando? ¿Europeos, africanos, asiáticos o americanos? ¿Todos sin distingo? Es muy probable que los discursos ecológicos no tengan ningún sentido para los indígenas suramericanos de la amazonia o para muchas etnias africanas o latinoamericanas. El "ser humano" no existe, existen personas que habitan lugares concretos, que piensan y actúan de manera específica, en función de sus historias y sus culturas. Afirmamos que el ser humano y la naturaleza forman parte de una única realidad. Eso es correcto en la teoría, sin embargo, la mayoría de los seres humanos ya no se considera ni vive como si lo fuera. La naturaleza se visita, cuando el tiempo y las ocupaciones lo permiten. Ya no se vive en ella, como un miembro más. Existe, sin embargo, una porción importante de "seres humanos" que viven en armonía con e integrados a la naturaleza, espontáneamente, y otros tantos que, habitando en la ciudad, han optado por un modo de vida más "natural" o menos "artificial".[46]

A manera de conclusión

Volver la mirada a los fundamentos es más que necesario, en la coyuntura en la que nos encontramos es una urgencia: la historia debería ser maestra. Los yerros del pasado deberían ayudarnos a enmendar los errores en el presente con el fin de transitar por nuevos senderos y hacer camino al andar. Lamentablemente esto no siempre es así. El ser humano se empecina en rehacer la ruta ya recorrida, aunque esto signifique repetir los mismos errores.

46 Imposible no traer de nuevo a colación la diada "natural – artificial".

La crisis ambiental ha despertado muchas reacciones que van desde la negación hasta la preocupación y, por supuesto, no se ha escapado a los fundamentalismos. Es importante tener lucidez y no olvidar que la realidad es compleja, como lo es también el ser humano. Esta complejidad es la que se encuentra al origen de juicios y valores diversos y esta diversidad no debe ser obviada. La pluralidad es una riqueza, pero no siempre es fácil de aceptar. La solución a los problemas ambientales – ¡si la hay! – pasará por el diálogo, por la aceptación de alternativas variadas y diferentes, por las propuestas locales, pequeñas, sencillas, no por decisiones universales. El cambio lo hacemos todos, uno a uno, en la confianza y el amor.

Bibliografía

Achcar, G. "Maxime Rodinson: sur l'intégrisme islamique", *Mouvements*, 2004, n° 36, (6), p. 72-76.

Afeissa, H.-S., *Ethique de l'environnement. Nature, valeur, respect*. París: Vrin, 2007.

Bueno, G., "El fundamentalismo democrático. La democracia española a examen", *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídica,* 2010, n. 28; disponible en: https://webs.ucm.es/info/nomadas/28/inigoungay.pdf, consultada el 01/08/2018.

Cronon, W., «The Riddle of the Apostle Islands. How do you manage a wilderness full of human stories? », *Orion*, 2003, p. 36-42.

Degetau, J., "Fundamentalismo ecológico. La Iglesia ballenera de los últimos días", *Metapolítica*, 2009, n. 65, p. 22-24.

Diamond, J., *Efondrement*. París: Gallimard, 2006.

Donadío Maggi de Gandolfi, M. C., "Ecología: el nuevo Dios verde", *Vida y Ética*, 2011, año 12, n.1, p. 161-179.

Eaton, H., *Introducing Ecofeminist Theologies*. London-New York: T & T Clark International, 2005.

Ellul, J., *La technique ou l'enjeu du siècle*. París: Economica, 2008.

Ellul, J., *Le système technicien*. París: Cherche midi, 2012.

Ellul, J., *Penser globalement, agir localement. Chroniques journalistiques*. Cressé: Editions des regionalismes, 2009.

Ellul, J., *Théologie et technique. Pour une éthique de la non-puissance*. Génova: Labor et Fides, 2014.

Ferry, L., *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. París: Grasset & Fasquelle, 1992.

Gebara, I., *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid: Trotta, 2000.

Gómez-Pompa, A. y Kaus, A., «Taming the Wilderness Myth. Environmental policy and education are currently based on Western beliefs about nature rather than on reality», *BioScience*, 1992, vol. 42, n° 4, p. 271-279.

Katz, E., "The big lie: human restoration of nature", *Research in Philosophy and Technology*, 1992, n° 12, p. 390-397.

Larrère, C. y R., *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. París: Flammarion, 2009.

Larrère, C. y R., *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*. París: La Découverte, 2015.

Latouche, S., *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. París: La Découverte, 1989.

Manzano, J., "Fundamentalismo", en *Filosofía y Religión*, ponencia realizada en la Feria Internacional del libro, Guadalajara, 2006.

Martínez Alier, J., *L'écologisme des pauvres. Une étude des conflits environnementaux dans le monde*. París: Les Petits matins, 2014.

Meadows, D., Meadows, D. y Randers, J., *Les limites à la croissance. Dans un monde fini*. Paris: Rue l'échiquier, 2012, p. 67-76.

Pascal, *Pensées*. París: Librería Rombaldi, 1943.

Puleo, A. H., *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2013.

Radford Ruether, R., «Ecologycal Theology: Roots in Tradition, Liturgical and Ethical Practice for Today», *Dialog: A Journal of Theology*, 2003, Vol. 42, n° 3.

Roqueplo, P., C*limats sous surveillance. Limites et conditions de l'expertise scientifique*. París: Economica, 1993.

Rubio, M., "El desafío demográfico. Superpoblación y supervivencias", *Moralia*, 1994, n° 17, p. 62-63.

Welzer, H., *Les guerres du climat*. París: Gallimard, 2009.

❖ ❖ ❖

Juan Carlos Valverde, Master en Teología Bíblica por el Instituto Católico de París, Francia. Doctor en Filosofía de la Religión por la Universidad de Estrasburgo, Francia. Docente e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Miembro del Foro Interreligioso de Costa Rica.
juancavalcam@hotmail.com

Recibido: 24 de mayo de 2018
Aprobado: 17 de julio de 2018

El fundamentalismo religioso

¿Y por qué la madre del niño divino tiene que ser virgen?

Gabriela Miranda

Resumen: Se hace un acercamiento a la relación de control que existe entre la religión y la vida de las mujeres, en este caso, a partir de una contextualización del movimiento fundamentalista religioso y los movimientos sufragistas de las mujeres. Se analiza cómo la teología ha articulado y justificado diferencias biológicas y sociales entre hombres y mujeres, y como en realidad estas diferencias ocultan relaciones de desigualdad. Así, la virginidad de María se convierte en un valor religioso que mantiene el control sobre el cuerpo de las mujeres porque justifica su ocultamiento, encierro, castidad siempre en beneficio de algunos hombres. Este texto pretende ser un verificador para entender cómo un argumento teológico se constituye en un argumento social y político.

Abstract: This is an approach to the relationship of control that exists between religion and women's lives, in this case, from a contextualization of the religious fundamentalist movement and the suffragist movements of women.

Palabras clave: desigualdad, Virgen María, hermenéutica feminista, relaciones de poder, virginidad.

Keywords: inequality, Virgin Mary, feminist hermeneutics, power relations, virginity.

It is analyzed how the theology has articulated and justified biological and social differences between men and women, and how in fact these differences conceal relations of inequality. Thus, Mary's virginity becomes a religious value that maintains control over women's bodies because it justifies their hiding, confinement, chastity, always for the benefit of some men. This text aims to be a verifier to understand how a theological argument is constituted in a social and political argument.

> "Las mujeres eran los objetos que los hombres honorables guardaban con más celo en sus respectivos hogares. Como la maternidad era innegable mientras la paternidad no lo era, los varones se esforzaban por vigilar estrechamente la sexualidad de las hembras. El aislamiento y el valor simbólico asignado a la virginidad prenupcial ayudaban a lograrlo".
>
> Ramón A. Gutiérrez

Voy a tomar una definición sobre fundamentalismo que las mujeres africanas, desde su experiencia como afectadas por estos movimientos religiosos, han elaborado: "es una ideología conservadora moralista basada en una interpretación particular de las Escrituras (textos considerados "sagrados" para el mundo religioso cristiano), que se promueve a sí misma y se instala como hegemónica, y encuentra en ella su justificación."[1]

El movimiento religioso fundamentalista tuvo como propósito salvaguardarse de la alta crítica bíblica que imperaba en Europa porque sentía amenazada su fe. Diferentes iglesias elaboraron breves y condensados cánones de creencias que fundamentaban

1 Jessica Horn, Los fundamentalismos cristianos y los derechos de las mujeres en el contexto africano: Mapeo del terreno, 1. https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cf_casestudy_africa_sp.pdf, consultado el 10 de septiembre 2018.

sus credos, más o menos con los mismos elementos. Entre ellos está la concepción virginal de Jesucristo.

La virginidad es una construcción cultural, es decir que organiza valores simbólicos que son elaborados a partir de una realidad material que los sustenta y a la vez estos le dan legitimidad a esta realidad. La virginidad, organiza a través de los símbolos valores patriarcales como el pudor, el recato, la sumisión, la abstinencia, la maternidad, la heterosexualidad, etc. La virginidad es así, uno de los mitos fundantes de la sexualidad, la maternidad y el rol de las mujeres. Y la virginidad es uno de los pilares del fundamentalismo religioso cristiano de finales del siglo XIX y principios del XX y que aún prevalece. En este texto trataremos de dar algunas luces sobre la relación que existe entre el control de la sexualidad femenina y el hecho de hacer de la virginidad -como ideal religioso y moral- uno de los fundamentos del cristianismo.

¿Por qué habría de ser la virginidad de María uno de los fundamentos del Fundamentalismo religioso cristiano ya en el siglo XX? ¿Por qué la defensa de la fe se molestaría en recalcar un argumento que recae directamente sobre los cuerpos, sobre todo los cuerpos de las mujeres? ¿Habría una intención política y social además de la intención de conservar los principios cristianos? ¿Constata el nacimiento virginal del niño divino la santidad de Dios o defiende más bien, el sexismo práctico de una sociedad jerarquizada? ¿Será que reiterar el relato virginal estaba destinado a fortalecer la fe o más bien a reiterar el control de la movilidad y la sexualidad de las mujeres?

A raíz de estas preguntas entiendo que este texto tiene más un acercamiento sociológico a la religión cristiana y sus efectos en la

vida, sobre todo de las mujeres, que una reflexión teológica. En buena parte porque trato de dar una mirada crítica al movimiento religioso fundamentalista norteamericano de finales del siglo XIX y principios de siglo XX, y éste, más que solo un movimiento teológico, es un movimiento social y cultural. Para ello trataremos de ubicar algunas nociones previas que nos permitan seguir un camino complejo de aprendizajes que ha servido para instalar creencias de desigualdad entre los géneros.

1. Las inseminaciones divinas y el papel de las mujeres en la religión

> "El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por lo cual también el Santo Ser que va a nacer será llamado Hijo de Dios". Lc 1:35

Sabemos que el relato bíblico no es el único que habla de un dios que preña a una doncella sin tocarla. Son muchos los mitos cuyo inicio es la fecundación divina del dios macho a una virgen mortal, para la "procreación" de un vástago divino o un semidios, casi siempre hombre, que se vuelve contra el padre o que fue el fundador de una civilización. La concepción es milagrosa y por lo tanto sagrada y legitimadora del poder y divinidad del hijo. Deja entrever una división, no solo entre los roles sagrados y terrenales, sino entre los roles masculinos y femeninos. Los dioses, como dioses que son, se acercan a las mujeres para preñarlas de distintas maneras: como epifanías cósmicas o epifanías zoomorfas que suplantan la penetración sexual. Mientras, las mujeres son presentadas como hermosas y básicamente ajenas a la inseminación divina, lo divino de ellas parece ser el cuerpo virgen.

De manera breve intentaremos explicar los roles que esta inseminación divina advierte. Para ello vamos a usar las reflexiones de Judith Butler[2], que derivan de lo planteado por Simone de Beauvoir. La segunda, afirma que el "Yo" masculino está planteado como un ser no corpóreo. La masculinidad está anclada en su descorporización: los hombres son no corpóreos sino trascendentes. Mientras que las mujeres "han monopolizado en exclusiva la esfera corpórea de la vida", ellas, el Otro, son cuerpos. Los hombres en cambio se validan como distintos a su corporalidad, la superan, son trascendentes. En las mujeres, sus cuerpos están ocupados, son identidades esenciales y esclavizadoras. A esto Butler añade que esta relación cartesiana, esta negación del cuerpo es la encarnación de la negación. Yo agregaría que esta distinción que clasifica a hombres y mujeres, es simbólica, impuesta y arbitraria.

Ahora, partiendo de esta lógica de la construcción de la masculinidad y la feminidad, podemos decir que estas diferencias corporales, justifican y a la vez sostienen, el papel de los dioses machos y de las hembras mujeres como una división sexual de la función religiosa de unos y otras.

1.1 La misión trascendental masculina[3]

El patriarcado cuyo centro es la masculinidad, "propone dioses masculinos, introduce jerarquías divinas, sociales y políticas, que

2 Butler, Judith, "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault, en: Marta Lamas (comp.). *La construcción cultural de la diferencia sexual* (3a imp.), México DF: PUEG, Porrúa, 2003, 311.

3 Este concepto se puede citar como conciencia colectiva. Lo tomé de conversaciones personales con Vilma Hinkelammert, me parece que es importante revestirlo de contenido teórico. Agradezco el concepto.

regulan las relaciones, y, sobre todo, se traduce en dominación de los hombres sobre las mujeres”.[4]

Los atributos masculinos exigen a los hombres ser los más fuertes, potentes, valientes, mejor dotados, estos atributos son una abstracción del cuerpo; la idea del falo, por ejemplo, está desprovista de la materialidad del pene, es como si el falo fuera una superación del pene. El aprendizaje de la masculinidad establece jerarquías y distinciones; el pene, en su sentido fálico, sirve para distinguirse no sólo de las mujeres -que no lo tienen- sino entre los propios hombres – a partir de su tamaño.

Los dioses, como los hombres, tienen una misión que va más allá de su humanidad, que sobrepasa el tiempo y aún el espacio: la misión de conquistar el mundo, de llenar la tierra y sojuzgarla, de armar una revolución, de surcar el espacio, de superar a la muerte, de saltar del puente más alto, de dejar huella, aunque sea con el apellido, todo en sus alcances más o menos posibles. La trascendencia, y su demostración, es uno de los aprendizajes propios de la socialización porque la masculinidad se demuestra, de lo contrario es dudosa. Como se entiende que la masculinidad es una constante en el tiempo, no modificable ni intercambiable, muy semejante a lo divino, entonces no es

Los dioses, como los hombres, tienen una misión que va más allá de su humanidad, que sobrepasa el tiempo y aún el espacio: la misión de conquistar el mundo, de llenar la tierra y sojuzgarla, de armar una revolución, de surcar el espacio, de superar a la muerte...

4 Schiavo, Luigi, *La invención del diablo. Cuando el otro es un problema.* San José: Lara Segura & Asociados, 2012, 191.

dependiente de éste. Tampoco depende de las circunstancias, la misión masculina implica transformarlas a cualquier costo, ni depende de las emociones, ni de la naturaleza, ni de los límites materiales, "con esa tremenda responsabilidad, con esa gran misión de llevar la hombría adelante, pase lo que pasara (…) porque le dijeron que la diferencia con la mujer (…) era su garantía para ir por el mundo ostentando su pinga viril (…) él creía que ese gusanito significaba poder y venía garantizado para la posteridad, era eterno como dios."[5] Así pues la masculinidad está cimentada en el cumplimiento del propósito para el que los hombres creen que fueron creados: trascender, demostrar que el cuerpo y toda su materialidad doméstica es prescindible e innecesaria.

Esta idea masculina de la trascendencia es la apropiación de la divinidad -"cuando Dios se revela, trasciende todo"[6]-, que se percibe como exenta de la corrupción del cuerpo, para la lógica instrumental esta misión trascendental es política, una negación de la heterodesignación a las mujeres, de lo doméstico. La paternidad, de hecho, no es un ejercicio doméstico, como si lo es la maternidad, sino político, nuevamente, trascendente. En la paternidad, los hijos no se crían, son la trascendencia del hombre. La inseminación divina, exenta del cuerpo masculino, de la pasión, de la ternura, es un claro ejemplo de cómo aprendemos, interpretamos y actualizamos la misión trascendental masculina.

---

5 Pedro Lemebel, *Es triste el tango del hombre chileno*. Audio https://www.youtube.com/watch?v=TOQrZrIaeyU. Consultado el 4 de agosto de 2018

6 Knibiehler, Yvonne, *Historia de las madres y la maternidad en Occidente*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, 25.

1.2 El cuerpo femenino transitorio

Así, por derivación, se construye el papel religioso de las mujeres, entendiéndolas, como ya vimos, presas de su corporalidad finita y limitada. Tanto la maternidad como la virginidad están ligadas al cuerpo de las mujeres, son materializables en el cuerpo y por lo tanto, están ligadas a cualidades temporales y fortuitas: "el Creador es percibido como un padre todopoderoso: no hay una diosa madre. Solamente la paternidad es divina, soberana, y la maternidad, de alguna manera, anexa".[7] Pero esta maternidad tiene una condición: la virginidad.

> *... por derivación, se construye el papel religioso de las mujeres, entendiéndolas presas de su corporalidad finita y limitada. Tanto la maternidad como la virginidad están ligadas al cuerpo de las mujeres, son materializables en el cuerpo y por lo tanto, están ligadas a cualidades temporales y fortuitas...*

Así es como el papel de las mujeres en la religión y en la historia de la salvación, esta subsumido a la trascendencia masculina del dios inseminador y de su hijo, y por lo tanto, las mujeres ocupan un papel secundario. El resabio permitido de las Diosas Madres, que en distintas partes de los diferentes asentamientos humanos simbolizaron el origen del mundo y de la vida, será la Virgen María, un modo de femineidad coincidente con las necesidades y afirmaciones de la masculinidad y un complemento asimétrico. Así, la virginidad se convirtió "no solo en un elemento indispensable para la celebración de lo femenino, sino en la castración definitiva de la primitiva diosa voluptuosa en la dama

7 Yvonne, *Historia*, 25.

etérea que más tarde sería la única concepción de la mujer".[8] Esta suplantación es parte de la historia de la dominación de las mujeres, implica, entre otras cosas y para lo que nos corresponde, su eliminación paulatina del panteón divino y su condicionamiento corporal, entendido como vulnerable y tutelado.

La Virgen María, como una idea, desplaza a las diosas madres y crea valores femeninos patriarcales como la espera, la heterosexualidad, el matrimonio, el pudor-honor, que mantienen los cuerpos tutelados. Esta paternidad divina y trascendente requiere de una virgen garante.

En conclusión, el aprendizaje de la visita a la Virgen María por la epifanía del Espíritu Santo para concebir al hijo de Dios, coloca dos figuras sagradas en distintos niveles, ambas figuras son emulables, ejemplos distintos del papel de los géneros dentro de la religión cristiana. Ambos en correlación jerárquica, sostienen la tutela de las mujeres, la obediencia, el autocontrol, la vergüenza, un modo muy efectivo de control simbólico cuya imposición no requiere de fuerza. Y ambos perpetúan el rol masculino, superior, infranqueable, amparado por una divinidad también masculina que se apropia para sí el derecho sobre los cuerpos de las mujeres en nombre de su misión divina y trascendente. La inseminación divina sobre el cuerpo de las mujeres marcará los roles religiosos diferenciados y jerarquizados: el papel superior, divino y trascendente de unos, contra el subordinado, terrenal y efímero de otras.

8 Aglaia Berlutti, *De la virginidad y otros dolores culturales: La mordida secreta a la manzana invisible* https://medium.com/somos-enes/de-la-virginidad-y-otros-dolores-culturales-la-mordida-secreta-a-la-manzana-invisible-c8930d3ab321 , Consultado el 17 de agosto de 2018.

2. La virginidad y el control de la sexualidad y la movilidad de las mujeres

> Hay asimismo diferencia entre la casada y la doncella. La doncella tiene cuidado de las cosas del Señor, para ser santa así en cuerpo como en espíritu; pero la casada tiene cuidado de las cosas del mundo, de cómo agradar a su marido. 1ª Cor 7:34

El himen se funda como un sello de garantía para los maridos. La palabra himen que de entrada significa membrana, en sus distintas raíces etimológicas, está relacionada a términos como boda o los verbos coser y ligar. La materialidad de la pérdida de la virginidad (la ruptura del himen) hace que esta parezca irrecuperable, irreparable, solo una vez se pierde, se pierde y no hay marcha atrás. Por eso requiere de una vigilancia permanente o en dado caso de un embuste, para hacer creer al marido o a la familia, que aún se es virgen, engañan sobre su pureza para poder acceder al matrimonio y mienten al garantizar la legitimidad de los hijos.

Aún cuando la virginidad haya perdido vigencia, hay cuatro formas de control y vigilancia que se siguen vinculando a ésta:

2.1 La virginidad crea lo femenino como subyugado y tutelado. Las vírgenes no nacen, se hacen, porque la virginidad no es biológica es una construcción socio-histórica, cuya función principal es la decisión sobre la sexualidad de las mujeres:

> A través de la historia, a la mujer se le disputó incluso el privilegio de decidir a quien llevaba a la cama por primera vez. Desde el derecho de pernada —esa oprobiosa noción medieval donde el señor feudal podía desvirgar a la esposa de su vasallo— hasta la

> imposición del matrimonio, la mujer se convirtió en víctima de su primera vez.[9]

La virginidad fundamenta "la necesidad" de vigilarlas, guardarlas, castigarlas, encerrarlas, asustarlas, etc., a modo de que no rompan con la orden patriarcal, es un control casi voluntario, que además y sobre todo oculta la intensión sexista y patriarcal, bajo el convencimiento de la voluntad de Dios, de hacer de la virginidad una virtud sagrada.

2.2 La virginidad: es una distinción entre mujeres. La construcción de la sexualidad de las mujeres tiene una forma de control tan sutil como efectiva: la desigualdad entre las propias mujeres, entre aquellas que son buenas y las que no; entre quienes mantienen los valores patriarcales y las que desobedecen. Esta distinción entre mujeres a partir de la sexualidad, crea una desigualdad pero también un control entre nosotras mismas. Esta desigualdad tiene graves consecuencias, porque el comportamiento sexual se vuelve un argumento a favor de la violencia contra las mujeres: las agresiones sexuales, conyugales y hasta laborales, son justificadas por el comportamiento de "ciertas mujeres", que son aquellas que no están dispuestas a someterse, algo que las culpabiliza o responsabiliza de las agresiones sufridas. Esto quiere decir por ejemplo, que las mujeres decentes, a diferencia de otras, deberán estar en determinados lugares, con determinadas compañías y a determinadas horas, a modo de no ser confundidas y poner en riesgo su prestigio y el de su familia. La virginidad les garantiza a los hombres el honor y a las mujeres ser las elegidas de entre muchas, de las otras. Si las mujeres son "el otro" de los hombres, las mujeres no decentes son "las otras" de las mujeres.

9 A. Berlutti, *Virginidad.*

Basta ver lo que dijo el evangelista Armando Alducín en una conferencia dedicada a la sexualidad de las mujeres solteras:

> Cuando un hombre busca a una [mujer] que valga la pena no busca a la fácil, la fácil la busca para irse al cine, para irse a la playa, para irse al reventón (…) pero cuando una muchacha dice no y no y no, los muchachos dicen 'esa vale la pena'. Los hombres somos cazadores y a los hombres no les gustan las presas fáciles.[10]

Además este aprendizaje patriarcal y de género de que existen mujeres que son buenas y otras que no, será una de las principales creencias por la que las mujeres sospechan de mantener relaciones de confianza entre sí.

2.3 La virgen madre emula dos de los principales controles y exigencias en la sexualidad de las mujeres: la maternidad y la abstinencia hasta el matrimonio, dos de los cautiverios de las mujeres según Lagarde: las santas y las madre esposas. El comportamiento de unas y otros varía respecto a su relación con los hombres, ambos, por distintas razones y a la vez por las mismas exigen el recato. Lo que si no es posible y por lo tanto el modelo de la virgen madre es inalcanzable -como lo es todo modelo- es ser virgen y madre a la vez.

2.4 La virginidad como una sexualidad a favor de los hombres. Tal como afirma Erykah Badu, "la gente está incómoda con la sexualidad que no es para consumo masculino". La sexualidad al servicio de los hombres y de la masculinidad hegemónica, está

10 Armando Alducín, conferencia en audio, https://www.youtube.com/watch?v=w2CEshlD3Zo&t=296s consultado el 10 de septiembre de 2018.

bifurcada en la materno-reproductiva y la del placer sexual: que además articula la reproducción con la sexualidad. Los cuerpos sexualmente activos deben serlo en beneficio de los hombres, la virginidad se pierde en relaciones heterosexuales, únicamente. La sexualidad de las mujeres en favor de los hombres se debe a un consentimiento obligado, domesticado y aprendido durante años, a través del sometimiento a las creencias o al ejercicio directo del castigo legal o no.

Estos controles sobre la vida sexual de las mujeres, son parte de lo que Kate Millet llama la política sexual, que "es una ideología, un modo de vida que repercute sobre todas las facetas sicológicas y emocionales de la existencia, crea una estructura psíquica profundamente arraigada en nuestro pasado y no se consigue eliminar por completo"[11], la virginidad aún hace parte de nuestra vida cotidiana, prueba de ello es que no ha desaparecido de nuestro vocabulario, o que existen cirugías reconstructivas del himen o las discretas ventas de simuladores con membranas y sangre artificiales para usarlos en la noche de bodas o aún es parte de las instrucciones escolares y/o religiosas para las niñas, todo esto mantiene el aprendizaje de su importancia, aún por supuesto actualmente en muchas personas ha perdido vigencia.

En este sentido son interesantes las distintas versiones pictóricas de la Anunciación, que son la representación de la visita del ángel a María para anunciarle que llevará en su vientre al Hijo de Dios. En estas pinturas puede verse como María siempre es representada en lugares cerrados, a veces rodeada por un jardín cercado, nunca está de frente al ángel, sino de espaldas o de costado o hay un pilar que

11 Kate Millet, *Política Sexual*, Madrid: Cátedra, 2010, 285.

les separa, es decir que se intenta hacer ver que la mujer elegida está guardada y que de ningún modo ha tenido contacto directo -corporal- con el mensajero. El himen está intacto, no hay duda de quién es el padre, la inculcación de la virginidad como valor social ha cumplido con su propósito.

3. La virginidad y el acceso al sistema de parentesco

Tomará por esposa a una mujer virgen. Lv 21:13

La Biblia es un texto que registra de modo constante y permanente los parentescos y linajes familiares, cuya constatación legitima la pertenencia al pueblo de Dios. El linaje es una forma de registro de las relaciones de parentesco para reconocer los antepasados comunes y que persiste en el tiempo. Esta forma de relacionamiento no equivale necesariamente al concepto de familia.

María siempre es representada en lugares cerrados, a veces rodeada por un jardín cercado, nunca está de frente al ángel, sino de espaldas o de costado o hay un pilar que les separa; se intenta hacer ver que la mujer elegida está guardada y que de ningún modo ha tenido contacto directo -corporal- con el mensajero.

Las familias, los linajes y los parentescos son jerárquicos, distribuyen roles, rangos y cuotas de poder según el género, la edad y la posición en el entramado. Para muchos autores/as, las relaciones de parentesco contribuyen a mantener el control sobre las mujeres y los niños/as y otros hombres. En los sistemas de parentesco las mujeres deben garantizar tres formas

reproductivas, la procreación, el trabajo heterodesignado y la trasmisión de los valores sociales. Y en ocasiones aportan con recursos económicos para el patrimonio familiar.

Las mujeres hacen parte no central de los parentescos, por ejemplo la genealogía del evangelio de Mateo, es la genealogía de José, el padre putativo de Jesús, no de María, a pesar del papel fundamental que esta juega en la historia de la salvación. La parentela mediterránea a la que María y José pertenecían, tenía el propósito de organizar el mundo separado entre hombre y mujeres y pretendía con esto, que no se solaparan mutuamente sino que más bien, garantizaran las costumbres y valores de la época, los matrimonios "eran arreglos políticos, económicos, religiosos y de parentesco".[12] Sólo un hijo hacía que las mujeres dejaran de ser tenidas como extranjeras dentro de la familia del marido, así que su posición en el sistema de parentesco es secundaria y depende de su maternidad.

En un amplio espectro, los hijos le pertenecen al padre, "Sólo los padres generan descendientes" dice Bruce Malina[13], la perdida de las mujeres de la propiedad de los hijos, es lo que se ha llamado "la derrota histórica de las mujeres". Así nos damos cuenta que a pesar de los distintos usos y costumbres y de las distintas épocas, las mujeres no tienen una posición de toma de decisiones.

Pero hablemos de la virginidad en las estructuras de parentesco. El parentesco tiene como uno de sus objetivos mantener la propiedad

---

12 Bruce Malina, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Cometario desde las ciencias sociales*. Estella (Navarra), 2002, 346-347.

13 B. Malina, *Evangelios,* 356.

familiar a través de la herencia, por ello es necesario garantizar que el hijo sea legítimo del padre, para ello la mujer que "entre" en la familia debe ser virgen y luego mantener las relaciones monógamas. Y aunque cada vez más este no es un requisito, siempre es un ideal al interior de las familias y de las relaciones interfamiliares: entregar y recibir mercancía sana. Probablemente las actuales prácticas sexuales modifiquen las relaciones sexo-afectivas pero no así el sistema de parentesco.

Será la emulación del sistema de parentesco la que acompañe a las monjas como madres, hijas de Dios y hermanas, a cambio de esta pertenencia ellas deben obediencia, servicio y consagración: ser vírgenes perpetuas o mujeres consagradas, será este atributo lo que las haga parte del sistema parental religioso. La virginidad no está relacionada solamente con la sexualidad sino con la paternidad, es un control para garantizar la adecuada procreación y mantener los intereses masculinos incluyendo a sus hijos. La virginidad era y es una condición sin la cual las mujeres no podían tener un matrimonio honorable, sin virginidad la mujer avergonzaba a toda la familia paterna y a la familia del marido. No garantizar que los hijos sean del marido significa una amenaza tanto de la masculinidad como de la continuidad del parentesco.

Todos los controles sobre la maternidad de las mujeres (la virginidad, la fidelidad conyugal, la prohibición de la interrupción del embarazo, la idea del instinto materno), son una garantía para mantener una división sexual del trabajo entre mujeres y hombres basada en el aprendizaje de la diferencia binaria corporal. Esta división sexual del trabajo va a garantizar que la mayor parte del trabajo hecho por las mujeres, que está ligado a la subsistencia cotidiana, sea gratuito, es decir no tendrá una relación salarial y

por lo tanto no restará a la acumulación capitalista. Mantener la disciplina a partir del ideal de virginidad-maternidad y mantenerlos como valores, es un principio que garantiza el control de las mujeres no sólo dentro del patriarcado, sino también dentro del capitalismo.

La posición de María dentro de la historia de la salvación está enmarcada en su relación parental como madre del Hijo de Dios, eso significará una determinante y una relación de permanente subordinación. Para las mujeres, estar fuera del sistema de parentesco podía ser mortal, aún ahora, la falta de derechos y acceso para la mayoría de ellas, hace que "pertenecer" a una familia sea la única posibilidad de sobrevivencia, no les queda otro camino que hacer uso del único recurso: su cuerpo reproductivo.

4. La sospecha y las mujeres del fundamentalismo norteamericano

> Por tanto, así dijo Jehová: Preguntad ahora a las naciones, quién ha oído cosa semejante. Gran fealdad ha hecho la virgen de Israel. Jer 18: 13

Hemos hablado de cómo se construyó la virginidad a lo largo de la historia como un valor en función de intereses patriarcales y hasta económicos, valiéndose de diferentes instituciones como la familia y la iglesia. Ahora vamos a revisar en concreto el uso de este valor en el contexto histórico en el que fue retomado.

¿Qué ocurría con las mujeres en la sociedad norteamericana de finales del siglo XIX y principios del XX, la misma época de los movimientos fundamentalistas? Ya para entonces y desde mucho

antes, las mujeres laboraban fuera de sus casas, como empleadas domésticas y para esta época industrial, como obreras.

La Guerra de Secesión de los Estados Unidos (1861-1865), buscaba, entre otras cosas, incorporar trabajadores blancos y negros y mujeres a las fábricas que a la vez obtuvieran un salario para poder comprar lo fabricado. Como corolario de esta historia, las mujeres estaban organizadas exigiendo el voto: es el tiempo de las sufragistas. Durante el período de la guerra civil, muchas mujeres estaban organizadas como abolicionistas y exigían el voto, esto significa que apoyaban el voto para las personas negras y para ellas. Sin embargo, cuando la Constitución aprobó la XIV enmienda, que otorgaba el voto a los hombres negros liberados, no dio el mismo derecho a las mujeres. Pero además restringía la ciudadanía al sexo masculino.

Ellas mantuvieron esta pelea hasta 1920 cuando lograron que se aprobara la Decimonovena enmienda que les daba el derecho al voto, pero durante todo este tiempo las mujeres fueron perseguidas, encarceladas, separadas de sus hijos/as, humilladas y desprestigiadas. Caricaturas y comentarios públicos de la época las hacen ver como violentas, como solteronas fieras o esposas abusivas con sus maridos, desentendidas de sus familias y a los hombres como víctimas domésticas de sus exigencias por obtener el derecho al sufragio. En otras de estas imágenes las mujeres aparecen humilladas por hombres, con un candado que les atraviesa la boca, atadas y hasta con instrumentos de tortura.

A diferencia de los movimientos sufragistas en Europa que se reunían en tertulias de té, las mujeres norteamericanas estaban habituadas a las asambleas públicas y a las reglas parlamentarias,

gestos usados al interior de las Iglesias.[14] De hecho la primera reunión sobre los derechos de las mujeres, conocida como Seneca Falls, se llevó a cabo en una iglesia metodista. Eran pues reuniones públicas y concurridas y muchas de ellas callejeras.

Pero las mujeres molestaban; molestaban sus demandas políticas, el interés por sus derechos, su lucha en las calles, el apoyo entre ellas, su ruptura con el orden patriarcal. La opinión pública tenía un mensaje: las mujeres deben volver a sus hogares y los maridos deben controlarlas, el orden debe restablecerse. La autonomía de las mujeres se convirtió en una amenaza. El fundamento religioso de la virginidad de María apostaba a este restablecimiento y no sólo a mantener una fe. Recordaba a las mujeres (y a los hombres) cuál era su papel en la sociedad: la casa, el matrimonio, los hijos, esto como un mandato divino, sagrado, como un fundamento de la fe y como práctica religiosa.

5. Los fundamentalismos religiosos y la lucha de las mujeres

> Mas si resultare ser verdad que no se halló virginidad en la joven, entonces la sacarán a la puerta de la casa de su padre, y la apedrearán los hombres de su ciudad, y morirá, por cuanto hizo vileza en Israel fornicando en casa de su padre; así quitarás el mal de en medio de ti. Dt 22: 20-21.

La virginidad ha pasado de moda (de hecho las personas que no pertenecen a ninguna religión en el mundo son casi tantas como las

14 Sánchez, Cristina, "Genealogía de la vindicación", en: Helena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza, 2001, 45-46.

personas de la religión mayoritaria), ha dejado de ser un valor para muchas personas, aún cuando sigue siendo un modelo y por lo tanto una convención social. Desde que se difundieron los anticonceptivos que llevó a la famosa revolución sexual, las mujeres ya no limitan su sexualidad por la posibilidad del embarazo. Sin embargo para muchas iglesias cristianas, como ya vimos antes, las mujeres (un mensaje no siempre dirigido en igual medida para los hombres), aún deben guardarse hasta el matrimonio. El sexo fuera del matrimonio es tenido como un pecado, como una falta gravísima.

En estos momentos en donde muchas mujeres en América Latina están exigiendo el derecho a la interrupción del embarazo, las distintas iglesias y religiones arremeten con fuerza. La población en general hace violentos señalamientos a las mujeres, tanto a las que deciden interrumpir su embarazo como a aquellas que defienden el derecho al aborto. Muchas de estas frases tienen un fundamento moral cristiano. En la página virtual "Soldados de Jesucristo" publicaron un catálogo de 68 frases religiosas en contra del aborto. Pero muchas otras opiniones que circulan en las redes son verdaderamente horrorizantes: "a esas que están contra el aborto deberían cosérselas", "si no quieren tener hijos cierren las piernas", "el aborto no te desembaraza, te convierte en la madre de un niño muerto", "sólo las que son peores a las perras no quieren a sus hijos" y otras. Más allá de lo que creamos al respecto de esto, las iglesias vuelven al mismo recurso: para no quedar embarazadas (y tener que abortar) o contagiadas de VIH, no se debe tener sexo fuera del matrimonio. El miedo, el castigo y la culpa son utilizados como recursos de autocontrol.

Mucho del fundamentalismo religioso ha influido en políticas estatales y decisiones internacionales, argumentando la moral cristiana como deberes patrios, familiares y hasta económicos,

desde los argumentos mesiánicos de George W. Bush para justificar la invasión a Medio Oriente, hasta las palabras religiosas con tintes militares de Ríos Montt para cubrir el genocidio en Guatemala. Es interesante como en los discursos de los fundamentalismos religiosos se entrecruzan valores que ratifican el nacionalismo y las buenas costumbres. Argumentos piadosos, descontextualizados, confusos, dichos por voceros autorizados. Lo que los fundamentalismos sostienen: legitiman un orden social, amparados en las creencias.

Se advierte una nueva arremetida fundamentalista, que cumple con una intensión primaria: la universalización (por no decir hegemonía) de sus valores. Probablemente el principal elemento de esta forma religiosa sea la intolerancia y hasta el desprecio de quienes difieren de sus posturas y su militancia. Actualmente cuando se habla de fundamentalismo se refiere con esto a la rigidez de sus posturas que pueden llegar a ser la base de confrontaciones no sólo específicamente religiosas sino sociales, sexuales o culturales, pero que muchas veces ocultan intensiones económicas y políticas. No parece ser una corriente religiosa nada más, se actualiza, se reinventa, se mantiene más allá de las creencias.

El control y disciplina de los cuerpos será siempre un recurso primordial en cualquier forma de hegemonía, es por ello que la sexualidad es un lugar de disputa para corrientes como el fundamentalismo. La retórica patriarcal creada alrededor de la virginidad fue retomada por los grupos fundamentalistas para mantener en orden a las mujeres en el siglo XX. Es probable que ésta sea retomada en cada nueva lucha que las mujeres emprendan, probablemente esta ideología de la virginidad-maternidad no las detenga, pero sí creará más hostilidad, tristemente amparada por un discurso religioso, a su alrededor.

Bibliografía

Berlutti, Aglaia. *De la virginidad y otros dolores culturales: La mordida secreta a la manzana invisible*

Bruce, Malina. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Cometario desde las ciencias sociales*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002.

Butler, Judith. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Witting y Foucault, en: Marta Lamas (comp.) *La construcción cultural de la diferencia sexual* (3a imp.), México DF: PUEG, Porrúa, 2003,303-326.

Horn, Jessica. *Los fundamentalismos cristianos y los derechos de las mujeres en el contexto africano: Mapeo del terreno, 1*. https://www.awid.org/sites/default/files/atoms/files/cf_casestudy_africa_sp.pdf, consultado el 10 de septiembre 2018.

https://medium.com/somos-enes/de-la-virginidad-y-otros-dolores-culturales-la-mordida-secreta-a-la-manzana-invisible-c8930d3ab321

Knibiehler, Yvonne. *Historia de las madres y la maternidad en Occidente*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

Millet, Kate. *Política Sexual*, Madrid: Cátedra, 2010.

Sánchez, Cristina. "Genealogía de la vindicación", en: Helena Beltrán y Virginia Maquieira (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos.* Madrid: Alianza, 2001, 17-73.

Schiavo, Luigi. *La invención del diablo. Cuando el otro es un problema*. San José: Lara Segura & Asociados. 2005.

Audios

Alucín, Armando https://www.youtube.com/watch?v=w2CEshlD3Zo&t=296s consultado el 10 de septiembre de 2018.

Lemebel, Pedro, Es triste el tango del hombre chileno. https://www.youtube.com/watch?v=TOQrZrIaeyU. Consultado el 4 de agosto de 2018.

❖ ❖ ❖

Gabriela Miranda es teóloga feminista mexicana. Realizó estudios en México y Costa Rica. Es formadora en teoría feminista, colabora con el Centro Bartolomé de las Casa de El Salvador en el Programa de Masculinidades y escribe ensayo, poesía y una columna de opinión en colaboración con el Centro de Medios Independientes y La Cuerda en Guatemala.
gabrielamirandagarcia@hotmail.com

Recibido: 24 de junio de 2018
Aprobado: 17 de julio de 2018

Homosexualidad y el discurso eclesial católico sobre lo "antinatural":

Una revisión desde el contexto cultural de Rm 1,26-27

Hanzel José Zúñiga Valerio

Resumen: El artículo analiza el empleo de los términos "natural" y "antinatural", referidos a la homosexualidad, en los documentos recientes emitidos por la Iglesia Católica costarricense. Al mismo tiempo, compara el uso contemporáneo de estos conceptos con el empleo que de ellos hace Rm 1,26-27 en su contexto social. La antropología cultural permite evidenciar anacronismos en los discursos eclesiales que contienen juicios éticos sobre sexualidad.

Abstract: This paper focuses on the concepts "natural" and "unnatural" that are referred to homosexuality as used by recently emitted documents by the Costa Rican Catholic Church. It also contrasts the contemporary use of these concepts with its usage in Rm 1,26-27 social context. In this way cultural anthropology allows to evidence anachronisms in ecclesial speeches that hold ethical judgements about sexuality

---

Palabras clave: Natural, Antinatural, Homosexualidad, Iglesia Católica, Carta a los Romanos.

Keywords: Natural, Unnatural, Homosexuality, Catholic Church, Epistle to the Romans.

A Luis Armando,
como disculpa académica y humana.

1. Elementos previos

La discusión sobre la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo en Costa Rica hunde sus raíces en el debate mundial que, desde la década de los ochenta, fue consecuencia de la aparición del VIH-SIDA y la conmoción que causó[1]. La discusión desarrollada en 1994 por el Parlamento Europeo sobre las uniones homosexuales fue la causa inmediata de que distintas organizaciones recurrieran a sus respetivos Estados para canalizar institucionalmente sus luchas. Grupos de activistas LGBTI (lesbianas, gais, bisexuales, trans e intersexuales) asumieron la tradición de otras reivindicaciones sociales por la subversión del género tomando como punto de partida las teorías feministas y *queer*.[2] De esta forma se ha desarrollado una larga discusión sobre una figura legal similar al matrimonio (uniones de convivencia, uniones civiles, uniones de hecho) hasta la lucha por el matrimonio igualitario, no sin tensiones internas.[3]

---

1 Cf. J. Jiménez Bolaños, "Matrimonio igualitario en Costa Rica: los orígenes del debate 1994-2006": *Revista de Ciencias Sociales* 155, 2017/1, p. 158.

2 Cf. J. Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2017, p. 54.

3 Distintas vertientes feministas discutieron con total franqueza la importancia de entender el matrimonio como una institución patriarcal heredada que reproduce relaciones de dominio y de estructuras sociales de violencia por lo que, para ganar una

En la búsqueda de esta regulación civil, uno de los aspectos fundamentales son los elementos religiosos tácitos presentes en la legislación de distintos países. Aún cuando la mayoría de los estados europeos que desarrollaron estas discusiones se declaran "seculares" o "laicos", con la pluralidad semántica que esto implica[4], las concepciones en torno a la conformación familiar presentes en sus códigos jurídicos se sustentan en un discurso sobre la "naturaleza" (φύσις o *natura*) del vínculo matrimonial, derivado de la tradición judeo-cristiana: familia como "base" de la sociedad, monógama, heterosexual y con el fin en la procreación.

Vemos, entonces, que uno de los "pilares" fundamentales en la cristalización de ciertos referentes sociales occidentales es un tipo de hermenéutica bíblica que traslada esquemas culturales de un mundo a otro sin mediación alguna. Una lectura de la Biblia "a la carta" sigue teniendo enorme influencia en la sociedad contemporánea y forma parte del fundamento teórico que define muchas temáticas civiles y morales. ¿Puede ser la Biblia, entonces, un libro "peligroso"? Una lectura de la Biblia que privilegie su literalidad, que apele a ella como fundamento sin contextualización histórica alguna, puede ser un arma letal. Pero también, debemos decirlo, ella puede ser fuente de inspiración para promover políticas de igualdad y profundas utopías humanas, siempre y cuando podamos entender su dimensión como libro histórico[5].

"batalla", era lo más improcedente reproducir y/o copiar una figura legal desigual en la lucha social por la igualdad de derechos.

4 Cf. H. Cox, *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona: Península, 1968, p. 43.

5 Cf. Th. Römer – L. Bischoff, *La naissance de la Bible*, Bruxelles : Le Bombard, 2018, p. 13-16.

Recientemente, Costa Rica vivió una campaña electoral que polarizó la población por un único tema de carácter social. Concretamente, el matrimonio igualitario fue moneda de intercambio en la discusión de los candidatos y dividió el país en tendencias progresistas (tendientes a aceptar la legalización del matrimonio gay) y perspectivas conservadoras (basadas en la "conservación" del modelo tradicional y "natural" de familia). La primera ronda electoral evidenció esta tensión y los exponentes más claramente diferenciados de ambas tendencias accedieron a la segunda y definitiva ronda electoral. La respuesta favorable de la opinión consultiva hecha por el Estado costarricense sobre la legitimidad del matrimonio igualitario ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) fue dada el día 9 de enero de 2018 y, a pocas semanas de las elecciones nacionales, sacó a flote una discusión que no parecía ser tan definitiva como finalmente lo fue[6].

La Conferencia Episcopal de Costa Rica (CECOR), un mes antes del pronunciamiento de la Corte, había convocado la caminata titulada "Un paso por la vida y la familia según Dios"[7], tomando partida respecto a la discusión sobre el matrimonio igualitario, como lo había venido haciendo décadas atrás sobre otras figuras jurídicas similares, siempre en consonancia con el Magisterio Universal de la Iglesia Católica[8]. En dicha marcha participaron varios de

6 Cf. N. Cambronero, "Los Alvarado: Dos polos opuestos irán a segunda ronda el 1º de abril": *La Nación* (5 de febrero de 2018) https://www.nacion.com/el-pais/politica/los-alvarado-dos-polos-opuestos-iran-a-segunda/2HN4ETHKBFESPEWZJFM4WDBOAM/story/ Consultado en línea el 13 de septiembre de 2018.

7 Cf. L. Ávila, "Alegría será el signo de la Caminata Nacional por la Vida y la Familia": *Semanario Eco Católico* (12 de noviembre de 2017) p. 3.

8 Véanse los documentos de la Congregación para la doctrina de la fe: *Persona humana* (1975), *Carta sobre el cuidado pastoral de las personas homosexuales* (1986), *Algunas consideraciones*

los candidatos a la presidencia de la República, explicitando su agenda y mostrando apoyo a los obispos católicos. El discurso central, tanto de la CECOR como de los candidatos ahí presentes, reforzaba el valor central de la familia "querida por Dios", es decir, "según la Biblia" y la Tradición eclesial.

Queremos, en el presente estudio, analizar algunos comunicados de la CECOR que se refieren a este tema y tienen su punto de partida argumentativo en la distinción "natural" vs. "antinatural" recibida de la teología moral y de la interpretación de ciertos pasajes bíblicos. Somos conscientes de cómo la tradición veterotestamentaria ha jugado un papel determinante en la teología moral católica y protestante en lo referente al debate sobre la homosexualidad. Pero debemos reconocer, asimismo, el papel autoritativo que tiene el corpus paulino en temas de moral para las iglesias, particularmente en materia de sexualidad.

Es evidente que esta perspectiva moral no está en la mentalidad colectiva de forma gratuita. Es la reproducción de una estructura ideológica que las iglesias han promovido de forma programática hasta generar discursos violentos que claman por la muerte de toda persona que no calce en "lo normal".

Es evidente que esta perspectiva moral no está en la mentalidad colectiva de forma gratuita. Es la reproducción de una estructura ideológica que las iglesias han promovido de forma

---

concernientes a la respuesta a propuestas de ley sobre la no discriminación de las personas homosexuales (1992), *Consideraciones sobre los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales* (2003); así como el *Catecismo de la Iglesia Católica*, numerales 2357-2359, que comentaremos.

programática hasta generar discursos violentos que claman por la muerte de toda persona que no calce en “lo normal”. La madre de familia que, en San Carlos (Alajuela, Costa Rica) protestó contra el *Programa de Afectividad y Sexualidad* del Ministerio de Educación Pública (MEP) y dijo abiertamente “En Romanos 1, del 18 en adelante dice que **el que comete estos actos merece la muerte** […]”[9] estaba repitiendo el discurso que, con toda posibilidad, en su congregación eclesial y/o en su núcleo familiar ha sido normativo hasta la fecha: Se debe eliminar lo “no querido por Dios”.

Este es uno de los múltiples ejemplos que pueden encontrarse en redes sociales, homilías, predicaciones, artículos y libros sobre lo “antinatural” de ciertas prácticas sexuales. Ahora bien, es cierto que la Iglesia Católica costarricense se pronunció a este respecto considerando que la interpretación de textos como los citados “[…] A la luz de la fe en Jesucristo, desde el amor y el perdón, aquella interpretación de la ley ya no es válida”[10]. No obstante, el discurso oficial eclesial sigue considerando la vivencia de la condición homosexual como un acto que “es contrario a la ley natural”, “se

9 Se puede ver el video y las declaraciones completas, así como la afectación de diversas escuelas y colegios cerrados en: S. Cascante, “Romanos 1:18 dice que el que cometa estos actos merece la muerte”: *La Prensa Libre* (8 de febrero de 2018) http://www.laprensalibre.cr/Noticias/detalle/130441/romanos-1:18-dice-que-el-que-cometa-estos-actos-merece-la-muerte Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018. Un aspecto a señalar acá es que los grupos de padres y madres de familia organizados desde distintas iglesias y grupos contrarios a lo que llamaron “ideología de género” cerraron fundamentalmente centros públicos de enseñanza primaria cuando el nuevo programa propuesto por el MEP (2017) era para ser aplicado exclusivamente en Décimo año (liceos académicos) y Undécimo año (colegios técnicos).

10 Cf. S. Cascante, “Iglesia aclara a tico que versículos contra gais ya no son válidos”: *La Prensa Libre* (12 de febrero de 2018) http://www.laprensalibre.cr/Noticias/detalle/130600/iglesia-aclara-a-ticos-que-versiculos-contra-gais-ya-no-son-validos Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018.

cierra a la generación de la vida" y "no puede manifestar verdadera complementariedad". Se trata de argumentos filosófico-teológicos desprendidos de la visión escolástica de *natura*, que relee los clásicos en su cosmología[11] y son expuestos claramente en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC):

> Apoyándose en la Sagrada Escritura que los presenta como depravaciones graves, la Tradición ha declarado siempre que 'los actos homosexuales son intrínsecamente desordenados'. Son contrarios a la ley natural. Cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso[12].

Lo más destacable de las afirmaciones del CEC sobre este asunto es que, a reglón seguido, invita al "respeto, compasión y delicadeza" para quien tenga estas "tendencias profundamente arraigadas" y así evitar todo signo de "discriminación injusta" (CEC 2358), a la vez que llama a las personas homosexuales a vivir la "castidad" (CEC 2359). Es decir, un homosexual es "aprobado" por la Iglesia Católica si no actúa como tal: "[…] es evidente que un homosexual que no homosexualea *no califica como tal*. Nadie

11 Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994, 1014b 25-final y 1015a 10-15; Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, q. 94.

12 "Traditio, sacra nitens Scriptura, quae eos tamquam graves depravationes praesentat (cf. *Gn* 19, 1-29; *Rm* 1, 24-27; *1 Co* 6, 10; *1 Tm* 1, 10), semper declaravit « actus homosexualitatis suapte intrinseca natura esse inordinatos » (Congregación para la Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana*, 8). Legi naturali sunt contrarii. Actum sexualem dono praecludunt vitae. E vera complementaritate affectiva et sexuali non procedunt. Nullo in casu possent accipere approbationem" *CEC* 2357: http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm (Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018). El subrayado es nuestro. Nótese las dos citas siguientes que se desprenden del "corpus paulino".

llamaría ciclista a alguien que nunca ha montado en bicicleta o al menos ha soñado con subirse a una".[13] Pues bien, esta es la sección que, reiteradamente, cita el Papa Francisco cuando se le pregunta por el tema, pero siempre lo hace sin referirse al numeral previo (2357) que hemos transcrito. No hay nada de aperturismo o "aprobación" en el discurso del actual obispo de Roma. Solamente una reafirmación tácita de la doctrina tradicional que sigue siendo replicada por las iglesias locales, como veremos seguidamente.

2. Los comunicados de la CECOR desde 2004

La discusión sobre la legalidad del vínculo entre personas del mismo sexo se ubica, en nuestro país, a inicios de la década de los noventa. En consecuencia, podemos rastrear elementos comunes en los discursos oficiales de la CECOR desde estas fechas.[14] Sin embargo, las declaraciones más estructuradas pueden hallarse desde el editorial del *Semanario Eco Católico* del domingo 18 de enero de 2004. A partir de esa fecha, encontramos múltiples comunicados, cartas abiertas, artículos y demás que replican las

13 H. Gallardo, "Identidades sexuales legítimas": H. Gallardo – C. Retana, *Sexualidades humanas: el abrazo diverso*, San José: Arlekín, 2016, p. 34.

14 No obstante, debemos subrayar que la historia de los movimientos LGBTI en Costa Rica se enraíza en la década de los ochenta y evoluciona en los noventa desde persecuciones y redadas al acoso callejero y otras formas de violencia. Antes de la década de los ochenta hay una laguna enorme porque no podemos cotejar movimientos organizados como tal. Cf. Sección Cultura – Revista Viva, "Repase la memoria histórica de los movimientos LGBTI en Costa Rica": https://www.nacion.com/viva/cultura/repase-la-memoria-historica-de-los-movimientos-lgbti-en-costa-rica/OL5OF4UCHFA27JYFP2Q6DEMZ7M/story/ (Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018).

ideas del Magisterio Universal. Nosotros haremos solamente un acercamiento a algunos documentos que emplean explícitamente el adjetivo "natural" o se apoyan en textos bíblicos para justificar su posición frente al debate político de su momento.

El punto de partida que señalan los documentos al hablar de la "naturaleza" del matrimonio es aquél referido a la finalidad procreativa. Lo "natural" del matrimonio es que "[…] la estructura natural de la sexualidad humana hace al hombre y a la mujer, compañeros complementarios en la transmisión de la vida humana, mediante la expresión del amor sexual concebido por el mismo Dios para transmitir la vida humana". Por esta razón, cualquier otra práctica sexual que no tenga que ver con la procreación es tachada de "[…] búsqueda de placer por el simple placer, como lo será el placer buscado con una bestia, en forma solitaria como lo puede ser la masturbación o mediante el uso de instrumentos artificiales"[15].

Esta línea fue seguida por el arzobispo de San José, Hugo Barrantes Ureña, durante la comparecencia ante la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa para presentar su posición frente al proyecto de ley 16390 "Ley de unión civil entre personas del mismo sexo". El matrimonio heterosexual es "institución natural" porque está basado en la complementariedad antropológica de los sexos[16] y no puede existir ni la más remota homologación en

---

15 Cf. "Unión homosexual": *Semanario Eco Católico*, 18 de enero de 2004, p. 2. Citado por: J. Jiménez Bolaños, "Matrimonio igualitario en Costa Rica: los orígenes del debate 1994-2006": *Revista de Ciencias Sociales* 155, 2017/1, p. 165.

16 Aquí el documento cita a la Congregación para la doctrina de la fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas del mismo sexo*, número 2.

la unión de dos personas del mismo sexo. El razonamiento del arzobispo aporta un dato novedoso sobre cómo el ser humano, desde la concepción cristiana, va más allá de un ser biológico por ser "alma y cuerpo" y la complementariedad espiritual se da sólo entre un hombre y una mujer. Asimismo, aparece una nueva retórica: "La legalización de las uniones de personas homosexuales estaría destinada a obscurecer la percepción general de valores morales fundamentales y provocaría la desvalorización de la institución matrimonial".[17] No encontramos en este documento referencia alguna a la Biblia.

Nuevamente, en un mensaje dirigido a los diputados de la República del año 2010, el arzobispo Barrantes recordó la importancia de proteger "la naturaleza intrínseca de la institución familiar" basada en "los valores propios del auténtico matrimonio y de la fecundidad de nuevas vidas, necesitadas de una sana educación y de un contexto legislativo basado en el respeto a la ley natural". Puntualizó, asimismo, que toda práctica homosexual es un "acto objetivamente contrario al plan de Dios para el Ser Humano" pero no por eso puede justificarse la discriminación [sic]. En la línea de estas distinciones, el documento del arzobispo señala que una cosa es "el comportamiento homosexual como fenómeno privado" y otra "el mismo como comportamiento público, legalmente previsto […]".[18] Pareciera acá que, mientras no exista la visibilización del

17 H. Barrantes, "Comparecencia del señor arzobispo de San José ante la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa. El trámite legislativo del proyecto de ley bajo número de expediente 16390 'Ley de unión civil entre personas del mismo sexo' del jueves 4 de setiembre de 2008": *CECOR*, Boletín n° 12 febrero, San José: Editorama, 2009, p. 70-72.

18 H. Barrantes, "Estatus social y jurídico de las uniones entre las personas del mismo sexo. Mensaje a los diputados del Congreso de la República del 6 de setiembre de 2010": *CECOR*, Boletín n° 16 marzo, San José: Editorama, 2011, p. 100-101.

vínculo a nivel público, no existiría problema en lo referente al ordenamiento jurídico ni amenaza alguna a la familia tal y como se concibe en su discurso. Tampoco encontramos citación bíblica alguna.

Siendo obispo diocesano de Limón, José Rafael Quirós Quirós evidenciaba su protagonismo en la "campaña por el matrimonio y la familia". Señala Quirós, en el comunicado de Radio Católica, que "[…] la familia es la comunión de personas que brota del matrimonio natural, alianza indisoluble entre un varón y una mujer, comprometidos públicamente en el proyecto de formar un hogar donde pueda germinar y proteger el don de la vida: los hijos". Todo esto es defendido desde "el plan del Creador".[19]

En el transcurso del año 2012, como parte de las discusiones por un nuevo proyecto de ley bajo el expediente 17844 sobre la regulación de las "uniones de hecho" de personas homosexuales, el obispo diocesano de Puntarenas y presidente de la CECOR, Oscar Fernández Guillén, compareció ante la comisión legislativa respectiva. Su discurso parte de la legislación nacional (*Constitución Política*, artículo 51, que cita la familia como elemento "natural", así como el *Código de Familia*) e internacional referida a Derechos Humanos (*Convención Americana de Derechos Humanos*, *Pacto Internacional*, entre otros). Realiza de entrada un recorrido hermenéutico de lo que tenían en mente los constituyentes al redactar los artículos 51 y 52 de la Carta Magna y termina constatando lo siguiente: "[…] el concepto de matrimonio que inspiraba a los constituyentes originarios era precisamente la unión

19 J. R. Quirós, "Apertura de campaña por el matrimonio y la familia": *CECOR*, Boletín n° 19, setiembre, San José: Editorama, 2012, p. 91.

entre un hombre y una mujer, es decir una unión matrimonial monogámica heterosexual, de conformidad con los principios del cristianismo".[20] Es decir, la misma *Constitución Política* como otros tratados internacionales basan su interpretación de "familia" en la concepción judeo-cristiana y desde allí parte su argumentación para deslegitimar el proyecto de "uniones de hecho"[21]. Ese mismo año, la CECOR expidió un documento que recopilaba sus comunicados más importantes sobre la "institución natural del matrimonio y la familia"[22]

Toda esta militancia en el Congreso, en comunicados y en discursos decantó en la primera caminata "Yo me apunto con la vida y la familia, según Dios" del domingo 17 de noviembre de 2013. En aquel momento, el vocero de la CECOR, presbítero Javier Román Arias, posterior obispo diocesano de Limón, señaló que la finalidad de la caminata era "[…] mostrar la belleza así como también la vigencia e importancia de la familia fundada en la unión de un hombre y una mujer y del respeto a la dignidad de la persona humana desde la concepción hasta la muerte natural". Señalaba también que "no marchamos contra nada ni contra nadie" pues no pretendían "demostrar poder" a quienes no pensaban de la misma forma.[23] Si trazamos un paralelismo con la segunda caminata

20 O. Fernández, "Proyecto de ley para la regulación de las uniones de hecho entre personas del mismo sexo": *CECOR*, Boletín n° 19 setiembre, San José: Editorama, 2012, p. 93.

21 Se trata de una falacia de *petitio principii* pues valida sus argumentos de categoría filosófico-teológica en documentos civiles que han sido escritos con la misma lógica hermenéutica de la antropología cristiana que pretende defender

22 Cf. CECOR, *Iglesia en diálogo*, San José: Editorama, 2012, p. 5-32.

23 Cf. L. Ávila, "Viene semana por la familia y por la vida": *Semanario Eco Católico*, 15 de setiembre de 2013, p. 4.

"Un paso por la vida y la familia, según Dios" del domingo 3 de diciembre de 2017, las declaraciones de defensa previa dadas por el presbítero Ronny Solano son idénticas a las de Román cuatro años antes: "[…] dar testimonio de la belleza de la vida, el matrimonio y la familia según el plan de Dios" subrayando que "no caminamos contra nada ni contra nadie".[24]

Ya ubicados en el contexto reciente, en medio de una discusión sobre los *Programas de Afectividad y Sexualidad* en plena campaña electoral, la CECOR publicó un nuevo comunicado intitulado "Sobre la 'Ideología de Género'"[25]. Apoyándose en el Magisterio reciente de los papas Benedicto XVI y Francisco, los obispos costarricenses señalan que la llamada "ideología de género" niega "la diferencia y reciprocidad natural de hombre y de mujer" que están "en el vértice de la creación" para la complementariedad y la generación. Esta negación se extiende, según la citación magisterial abundante, a la no aceptación de "su propia naturaleza" y de la familia como "realidad preestablecida por la creación". Una de las citas fundamentales del documento en cuestión es la referencia a la *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual* de la Congregación para la doctrina de la fe del año 1975: "[…] en el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha parte en su evolución individual y en su inserción en la sociedad".

---

24 Cf. L. Ávila, "Alegría será el signo de la Caminata Nacional por la Vida y la Familia": *Semanario Eco Católico*, 12 de noviembre de 2017, p. 3.

25 CECOR, "Sobre la 'Ideología de Género'" (2 de octubre de 2017): http://www.diocesisdealajuela.org/comunicado-de-la-cecor--ideologia-de-genero.html Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018.

Desde acá podemos suponer el eje fundamental de la concepción de "naturaleza" asociada por este comunicado y por todos los anteriores desde la hermenéutica magisterial que venimos desarrollando. Es "natural" todo aquel comportamiento que responda a la idea de Creación (un término teológico, por cierto) entendida ésta como orden biológico, genético, fisiológico. En el plano de la sexualidad, es "natural" toda aquella práctica que vincule la complementariedad física, emocional y psicológica "abierta a la vida", es decir, en pro de la procreación. No obstante, debemos subrayar que la posición de la Iglesia Católica costarricense, en materia de sexualidad, rara vez emplea la Biblia para sustentarse. Lo hace aludiendo a ella en ciertas circunstancias porque su referente fundamental está en el principio filosófico de "ley natural".[26]

La ética sexual del catolicismo romano tiene aquí su argumento para oponerse a la práctica de la masturbación (no hay reciprocidad, según indican los documentos), al uso de los métodos anticonceptivos "artificiales" (opuestos a los "naturales"), a las relaciones extramatrimoniales, así como a toda práctica sexual que busque "el placer por el placer". Ignoramos por qué el placer en sí mismo, como elemento biológico ligado a acto sexual, se ve cuestionado de primera entrada. También deberíamos preguntarnos por qué toda forma de vivencia de la sexualidad tiene que tener como fin único la generación de nuevas vidas. Así también podemos cuestionar en qué radica la negativa a reconocer que dos personas, indistintamente de su sexo biológico, puedan expresar una complementariedad emocional y psicológica tal que podamos llamar "amor conyugal". Tal vez la respuesta se halle

26 Cf. J. H. Elliott, "No Kingdom of God for Softies? Or, What Was Paul Really Saying? 1 Corinthians 6:9-10 in Context": *Biblical Theology Bulletin* 34 (2004), p. 24.

en la hermenéutica que traslada, sin mediación exegética alguna, los conceptos recogidos en la Escritura y la Tradición que, en su contexto, estaban desprovistos de esta carga semántica científico-biológica dada actualmente en el nuestro.

3. El mundo cultural del libro de Romanos referido al sexo

La vivencia de la sexualidad en el mundo del Nuevo Testamento debe comprenderse en el marco de las relaciones sociales. Tanto en las tradiciones del judaísmo del Segundo Templo como en el mundo greco-romano la práctica de la sexualidad era valorada según el lugar social que cada individuo ocupaba: "[…] la sexualidad no es un comportamiento social que podríamos describir de manera aislada, la sexualidad es inseparable de otros roles y funciones del individuo en la sociedad. La diferenciación de los miembros de una sociedad según su orientación sexual es una invención moderna".[27]

... la sexualidad no es un comportamiento social que podríamos describir de manera aislada, la sexualidad es inseparable de otros roles y funciones del individuo en la sociedad. La diferenciación de los miembros de una sociedad según su orientación sexual es una invención moderna.

Precisamente, para evitar posibles anacronismos debemos comprender

27 "[…] la sexualité n'est pas un comportement social qu'on pourrait décrire d'une manière isolée, la sexualité est inséparable des autres rôles et fonctions de l'individu dans la société. La différenciation des membres d'une société selon leur orientation sexuelle est une invention moderne" Th. Römer – L. Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève : Labor et Fides, 2005, p. 9.

las estructuras de relaciones sociales y políticas en el mundo circundante de los textos. Una persona del siglo I, habitante de Corinto, Tarso o Galilea, con las particularidades que cada uno de estos mundos tiene, se sentiría desubicado ante la moderna diferenciación "sexo", "género", "identidad sexual", "orientación sexual", entre otros términos. También es cierto que "[…] las culturas se las tienen que ver con realidades que no encajan en sus claves, y que cada cultura se enfrenta eventualmente a un número mayor o menor de tales realidades".[28] Tomando en cuenta estas constataciones, asumiremos un abordaje metodológico desde la antropología cultural para diferenciar las posibles *mentalities*[29] que presuponen Pablo y los demás autores del Nuevo Testamento.

Un primer elemento que debemos considerar es la comprensión de las antiguas sociedades mediterráneas, en general, como sociedades de orientación colectivista. Particularmente, las urbes greco-romanas eran sociedades agrarias avanzadas por lo que un individuo, en medio de la densa "selva social", necesitaba de los grupos en los cuales nació. No podría sobrevivir fuera de su familia, vecindario o asociación, y menos aún podría cubrir las necesidades básicas en los momentos vulnerables de su existencia (enfermedad, vejez, muerte) por la carencia de servicios sociales generales en el Imperio Romano. Así, las personas no se conciben como individuos independientes sino como miembros de los grupos de pertenencia, actúan de acuerdo con dichos grupos y

28 B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2007, p. 187.

29 Cf. W. Stegemann, "Paul and the Sexual Mentality of His World": *Biblical Theology Bulletin* 23 (1993) p. 161.

representan sus valores, según una identidad asumida[30]. Esto no evita el fenómeno contracultural de introspección e individualidad explicitada[31] posible en individuos y grupos minoritarios.

Desde este punto de vista, la referencia a la familia como grupo básico de la sociedad es esencial. Ser una persona "sin familia" es vivir en la marginalidad, infringida externamente o auto-infringida (cf. Mc 6,1-6a). Por eso, la muestra fundamental de pertenencia es la conexión paterna ("hijo de José", "hijos del Zebedeo"). La familia de los mundos bíblicos (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) es concretamente una "familia patriarcal": "[…] el grupo de solidaridad que crea un varón (el padre o cabeza de familia) a partir de individuos que él mismo engendra y cuya crianza y educación controla".[32] Se trataba de una pequeña sociedad doméstica, reflejo de la jerarquizada sociedad externa, a su vez centralizada en los patrones de las urbes.[33] Los roles familiares, reflejo de los roles sociales, se rigen por criterios relacionados con la diferenciación sexual. Se crean, entonces, referentes sociales relacionados con el hombre y la mujer para el mantenimiento de

---

30 Cf. E. Miquel, *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Estella: Verbo Divino, 2011, p. 99.

31 Cf. L. J. Lawrence, *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, p. 113.

32 E. Miquel, "El contexto histórico y sociocultural": R. Aguirre (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2010, p. 67.

33 Cf. P. Oakes, "Estructura urbana y patronato: seguidores de Cristo en Corinto": D. Neufeld – R. E. DeMaris (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2010, p. 265.

una estructura económica y el control de la reproducción.[34] Esto dista bastante de las conceptualizaciones modernas de "familia".[35]

Las estereotipaciones sociales son creadas, entonces, a partir de la política y la estructura social. En el mundo de los destinatarios de la carta a los Romanos, las políticas estatales del emperador no sólo abarcaban la vida pública y externa sino también la moral matrimonial y la privacidad sexual. Vida pública y ciudadanía, vida privada y familiar, estaban profundamente implicadas: "La legislación de Augusto formaba parte de la teología religioso-política según la cual el éxito y el control en el exterior dependía de la piedad y la moral en el interior: el éxito militar dependía de la pureza sexual".[36] Para los antiguos, la práctica de la sexualidad tenía mucho menos que ver con corporalidad o biología y más con el

34 La tasa de crecimiento de una población está claramente condicionada por el número de mujeres fértiles que posee, pero no por el de varones: un varón puede tener varios hijos de forma casi simultánea mientras que la mujer solo puede tener uno (o dos) en el lapso de un año. El crecimiento depende, entonces, de la cantidad de mujeres fértiles que la sociedad posee, no de los hombres. Esto explicaría la necesidad histórica de controlar la capacidad reproductiva de las mujeres. Cf. E. Miquel, "El contexto histórico y sociocultural", p. 69.

35 En el antiguo Imperio romano, sólo los varones libres tenían derecho a crear una familia. Una "familia", en su origen etimológico latino (*famulus*) u osco (*famel*), significa el conjunto de esclavos (como miembros secundarios o como parte de la propiedad) y clientes de un varón libre (cf. P. Monlau, *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Rivandeneyra, 1856, p. 275). No existe término en el griego o latín que designe lo que hoy denominamos "familia nuclear". Las uniones sexuales y/o afectivas entre esclavos carecían de reconocimiento legal por lo que los hijos de estas uniones eran nuevas propiedades del *paterfamilias*. El *paterfamilias* podía mantener relaciones sexuales con sus esclavos (hombres y mujeres) pero su esposa no por su condición de exclusividad sexual.

36 J. D. Crossan – J. L. Reed, *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2006, p. 312.

poder imperial. Sólo desde esta perspectiva podemos comprender la exclusividad sexual de la mujer para con su esposo (sólo de ella), la legalidad de la prostitución, así como de otras prácticas sexuales en la vida de los varones libres y la concepción de familia como el conjunto de bienes del *paterfamilias*.[37]

Lo dicho para el entorno greco-romano no dista tanto de la concepción familiar en la Biblia Hebrea.[38] Construir una "casa" es crear una familia (cf. Dt 25,9). "Casa" es familia: es el término para designar un clan de "hermanos" encabezado por el jefe de familia (p. e. "la casa de David"). Hablar del padre es hablar de la sangre, de la historia y la identidad del clan. El mundo del Nuevo Testamento tiene sus pies en la Palestina que recoge estas tradiciones, pero se desarrolla en el mundo helenizado donde el modelo romano de familia, más centrado en relaciones políticas, jurídicas y económicas, terminó siendo difundido como "modelo cristiano" de familia (cf. Col 3,18-4,1; Ef 5,21-6,9; 1 Tm 2,8-15; Tt 2,1-10).[39] Ambos modelos son patriarcales, patrilineales,

---

37 Cf. J. Guillén, *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, tomo I: *La vida privada*, Salamanca: Sígueme, 2004, p. 112-114.

38 El llamado "décimo mandamiento" de Ex 20,12 evidencia esta tenencia de posesiones: "No codiciarás la casa de tu prójimo, **ni codiciarás la mujer de tu prójimo**, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, **ni nada que sea de tu prójimo**". El subrayado es nuestro. Cf. E. Arens, *¿Hasta que la muerte los separe? El divorcio en el Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2015, p. 43.

39 Recuérdese que la convención académica actual tiene claridad al distinguir que, de las cartas atribuidas a Pablo, solamente siete pertenecen a su autoría directa: 1 Ts, 1 Co, 2 Co, Ga, Rm, Flp y Flm. Esto no salva el hecho de que existan interpolaciones ni significa tampoco que cada una de estas cartas hayan sido escritas como obras individuales. Es posible que las ediciones posteriores hayan conjuntado escritos "sueltos" hasta convertirlos en un libro diferenciado. Lo que sí es constatable es que "el primer Pablo" difiere bastante del presentado por el pospaulinismo (2 Ts, Col y Ef, textos en debate

En lo referente a la jerarquía cósmica, masculino y femenino se situaban en lugares opuestos del espectro: dominador-dominado en el poder, superior-inferior en la clase social, penetrador-penetrado en el rol sexual. La masculinidad, en consecuencia, es algo fluctuante y debe construirse constantemente porque siempre está amenazada y puesta a prueba.

polígamos, aunque parcialmente distintos en lo endogámico. Son culturas colectivistas y, tal como hemos reseñado, esto decanta en la conservación del "intragrupo" como un fin en sí mismo. En él, la vivencia de la sexualidad está ordenada a la procreación como un deber social.[40]

Los roles de género se desprenden, entonces, de la jerarquía social y las formas de control político reproducidas por la educación familiar. Así pues, el género se comprende desde dos estructuras sociales dinámicas e interactivas: la jerarquía cósmica y la regulación del deseo.[41] En lo referente a la jerarquía cósmica, masculino y femenino se situaban en lugares opuestos del espectro: dominador-dominado en el poder, superior-inferior en la clase social, penetrador-penetrado en el rol sexual. La masculinidad, en consecuencia, es algo fluctuante y debe construirse constantemente porque siempre está amenazada y puesta a prueba. Se puede haber nacido humano (griego: ἄνθρωπος

acerca de su autoría) y por el deuteropaulinismo (1 Tm, 2 Tm, Tt) donde los códigos domésticos de la familia patriarcal son asimilados. Cf. C. Gil Arbiol, *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2015, p. 171-193.

40 Cf. B. Malina, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander: Sal Terrae, 2002, p. 109.

41 Cf. C. Osiek – J. Pouya, "Los conceptos de género en el mundo imperial romano": D. Neufeld – R. E. DeMaris (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2010, p. 80-82.

– latín: *homo*), varón (griego: ἄρσην – latín: *mas*) y, aun así, no ser un hombre (griego: ἀνήρ – latín: *vir*, que decanta en *virtus* o "virtud").[42] En cuanto al control del deseo sexual, un hombre honorable era caracterizado por el autodominio. La razón era un atributo masculino que se evidenciaba en el equilibrio y la formación del carácter: ni caer en la violencia ni en el afeminamiento (convertirse en mujer), ambas actitudes eran detestables. Una mujer, por el contrario, debe caracterizarse por sus cualidades femeninas. Sus virtudes eran la obediencia, la fidelidad, la maternidad y la correcta administración del hogar. La razón no estaba entre sus atributos pues más bien era considerada fácilmente persuasible. De ahí la importancia de mantenerse en el ámbito privado. Debemos agregar también que existían individuos en un estado liminal, es decir, que no eran "suficientemente hombres" pero tampoco eran mujeres: esclavos y esclavas, enemigos vencidos, pueblos extranjeros, niños y niñas.

Siguiendo estos modelos culturales, podemos comprender que las relaciones y prácticas sexuales en el entorno de la iglesia de Roma son vistas a la luz de los modelos de dominación social. Los roles sociales son reproducidos en los roles sexuales. "Ser hombre" y "ser mujer" no tenía que ver, principalmente, con el sexo biológico sino con una serie de atributos culturales que evidenciaban quién tenía poder y quién no. La dominación y la penetración eran muestras de poder, en el mundo de la guerra y en el de la política, porque la esencia de la virilidad era el poder.[43] Es por ello que

42 Cf. C. A. Williams, *Roman Homosexuality*, New York: Oxford University Press, 2010, p. 145.

43 Cf. L. J. Lawrence, *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Norfolk: Paternoster, 2005, p. 83.

individuos de sexos distintos o del mismo sexo podían interactuar genitalmente sin problemas y esto seguía respondiendo al orden "natural" de las cosas:

> Las nociones de actividad y penetración no estaban delimitadas sólo por el género. La clase y el rango eran factores que entraban en la ecuación en tal medida que la masculinidad y la feminidad no eran los únicos criterios para la conducta normativa. El hombre adinerado era libre de penetrar activamente casi a cualquiera; su objeto podía ser una mujer, un muchacho o un hombre de clase inferior. Así es como se debe aceptar la generalizada y aparente práctica de la homosexualidad en Grecia y Roma.[44]

Tanto la práctica de la pederastia, entendida como proceso educativo-iniciático de muchachos jóvenes[45], como las relaciones de hombres poderosos con otros de menor extracción social, son vistas con "naturalidad" pues no alteran el orden de la πόλις. Son las dos formas de prácticas homoeróticas normadas.[46] Hasta en el lenguaje de la antigua Roma ha quedado atestiguado, con verbos propios, esta concepción de masculinidad referida al acto sexual de la penetración vaginal, anal u oral (*futuere*, *pedicare* e *irrumare*, respectivamente) así como del rol receptor o pasivo (*crisare*, *cevere* y

44 J. D. Crossan – J. L. Reed, *En busca de Pablo*, p. 320-321.

45 Cf. A. Lear, "Ancient Pederasty": Th. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden – Oxford: Wiley Blackwell, 2014, p. 102-127.

46 "[…] it should be no surprise within this framework that homosexuality mainly meant *pederasty* and that the object of homosexual desire had specific female characteristics: long hair, some sort of makeup, a tender face. In a word, he was *effeminate* (*malakos*). *The prevailing form of homosexuality was pederasty.* A secondary form was sexual intercourse between a master and his male slave" W. Stegemann, "Paul and the Sexual Mentality of His World", p. 164.

fellare, para cada caso).[47] El sexo era, de esta forma, un reflejo de la estructura social y sus roles asignados. Nunca podría pensarse una relación que se basara en la reciprocidad: "Lo que era inimaginable era una posición igualitaria, una aventura igualitaria, una relación igualitaria. La igualdad no estaba en ningún guión, fuera entre hombre y mujer, hombre y muchacho u hombre y hombre".[48]

Pero, ¿cómo un judío fariseo de la diáspora podría comprender esto que hoy llamamos "sexualidad"? ¿Qué tanto influjo del mundo en el que nació y vivió Pablo marcó sus juicios éticos? Debemos decir de entrada que la moral del judaísmo del Segundo Templo, siempre basada en relaciones desiguales y estructuradas, era bastante más rígida. La vivencia de la sexualidad quedaba restringida al matrimonio y con el fin exclusivo en la procreación. Cualquier práctica fuera de este esquema era condenada.[49] No debe extrañarnos que las relaciones extramatrimoniales, la práctica de la masturbación[50], la prostitución, el incesto y otras sean evaluadas igualmente como πορνεία. La búsqueda del placer fuera del ámbito

47 Cf. C. A. Williams, *Roman Homosexuality*, p. 178.

48 J. D. Crossan – J. L. Reed, *En busca de Pablo*, p. 322.

49 Debemos apuntar acá que los libros de género legal son claramente prohibitivos al respecto, no así los textos poéticos como el Cantar de los Cantares que celebran el erotismo sin referencia alguna a Dios o a la procreación, pero esta es una rara excepción. Cf. Th. Römer – L. Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, p. 50.

50 Para emitir juicios bíblicos acerca de la masturbación, las referencias bíblicas empleadas por la mayoría de las iglesias remiten a los comentarios de la pureza del cuerpo en las cartas de Pablo, que nunca habla directamente de la autoestimulación, así como al derramamiento del semen de Onán para evitar un embarazo (Gn 38,7-10). Esto lo lleva a merecer la muerte. El CEC califica de "acto intrínseca y gravemente desordenado" (n. 2352) el "placer venéreo" que produce la masturbación lo que coloca este "pecado" al mismo nivel que otros actos "intrínsecamente desordenados" como la homosexualidad [sic].

reproductivo, las relaciones fuera de lo legalmente reconocido (matrimonio), su contracultural exaltación del celibato (1 Co 7,9)[51] y la cercanía a la "idolatría" (asimilación de costumbres extranjeras) en la práctica de la sexualidad, son elementos que están en la mentalidad del apóstol mientras escribe el texto que analizaremos.

4. Rm 1,26-27: una pieza de rompecabezas forzada

Pablo no conocía la comunidad cristiana de Roma (Rm 1,13). El movimiento cristiano llego mucho antes que él a dicha ciudad, desde la década de los treinta y, posiblemente, sin presencia apostólica.[52] El influjo judeocristiano en Roma no fue bien recibido por el judaísmo tradicional de la ciudad, que vio peligrar su relación con el Imperio[53], pero su llegada a la capital fue inevitable. El mismo emperador Claudio promulgó un edicto para expulsar a cierto grupo de judíos revoltosos[54] y no dudamos que en ese grupo existiesen seguidores de Jesús.

La carta a los Romanos resume ciertos elementos del pensamiento de Pablo referidos a la incorporación de gentiles al movimiento de Jesús, la justificación por la fe, Abrahán como ejemplo de fe, la vida "en Cristo", el paralelismo Adán-Cristo, entre otros. Su

---

51 Cf. M. B. Skinner, *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Sussex: Wiley, 2014, p. 378.

52 El Ambrosiaster nos informa que el cristianismo fue aceptado en Roma sin la necesidad de milagros y sin la proclamación de la fe por parte de los Apóstoles. Cf. *In Epistolam ad Romanos* en: PL 17,46.

53 Cf. D. Álvarez Cineira, *Pablo y el Imperio Romano*, Salamanca: Sígueme, 2009, p. 116.

54 Cf. S. Vidal, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid: Trotta, 1996, p. 370.

uso de la retórica a través de la diatriba se muestra magistralmente en el escrito con la finalidad de (1) mejorar la integración de una comunidad heterogénea (judíos y "temerosos de Dios"); (2) como "escala" estratégica camino a "los extremos de la tierra", es decir, a España (Hch 1,18; 15,24); (3) disipar malentendidos difundidos en torno a sus ideas y (4) tratar de mejorar su relación con la iglesia madre de Jerusalén a través del buen ambiente que tenía la iglesia de Roma con ella.[55] Romanos es, al mismo tiempo, un escrito teórico y fundamentado como ocasional y práctico.

Siguiendo la división que, desde la retórica clásica, propone M. Quesnel[56], el texto que nos detendremos a analizar (1,26-27) se ubica en la *narratio* (1,18-32) de la *propositio* primera de la carta (1,16-4,25). Pero más que una *narratio* continua pareciera ser una desviación (*disgressio*) que saca al lector de la argumentación llevada para luego devolverlo a ella con más posibilidades de aceptar la tesis.[57]

Toda la primera *propositio* tiene por objetivo mostrar que la justificación se realiza por la fe y no por la práctica de la Ley. Pero, para demostrar esto, Pablo expone previamente la situación de la humanidad: todos, absolutamente todos, están entregados a la "ira de Dios" (1,18), es decir, a su pecado. La comunidad romana de seguidores de Jesús, enraizada en la sinagoga aún,

---

55 Cf. A. Piñero, *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Madrid: Trotta, 2015, p. 447-449.

56 Cf. M. Quesnel, "Les épîtres pauliniennes", Paris : Institut Catholique de Paris, 1997. Inédito: Apuntes de clase. Anexo: "*Dispositio* rhétorique de l'epître aux Romains".

57 Cf. R. Penna, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Estella: Verbo Divino, 2013, p. 165.

tendía a diferenciar judeocristianos de "temerosos de Dios" provenientes del mundo gentil, separando en niveles por la práctica de la Ley, pero Pablo argumenta que la injusticia ha envuelto a todos, judíos y paganos, por igual.[58] Se trata de una estrategia de "recategorización" endogrupal para integrar nuevos miembros (exogrupo) a un grupo mayoritario y evitar la estereotipación de la mayoría por su "identidad superior".[59] A pesar de esto, es obvio que Pablo pertenece al endogrupo y su argumentación, consciente o inconscientemente, caracteriza al exogrupo gentil como entregados a la idolatría, a la injusticia y a los vicios enumerados en los vv. 28-31.[60] Aquí se ejemplifica la forma en que un judío del siglo I ve a quienes no son judíos: "De modo caricaturesco, la identidad judía se construía por la demonización del otro, gracias a la ecuación 'pagano = homosexual'".[61]

Luego de enunciar su punto de partida, "la ira de Dios contra todo el género humano" (v. 18), Pablo desarrolla su argumento desde una suerte de "teología natural" asumida en el judaísmo del Segundo Templo[62] ya que "Dios se manifiesta en la creación y

58 Cf. I. Himbaza – A. Schenker – J. B. Edart, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris : Du Cerf, 2007, p. 84-85.

59 Cf. Ph. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella: Verbo Divino, 2006, p. 205-207.

60 La lista de vicios es un género conocido en la filosofía helenística, en particular en el mundo de los estoicos. Estos vicios conjugaban estrechamente la inmoralidad y la idolatría. Cf. Ch. Perrot, *La carta a los Romanos*, Estella: Verbo Divino, 1989, p. 23.

61 "De façon caricaturale, l'identité juif se construisait par la démonisation de l'autre, grâce à l'équation 'païen = homosexuel'" A. Gignac, *L'épître aux Romains*, Paris : Du Cerf, 2014, p. 118.

62 Cf. Sab 13,1-9; Sir 15,11-21; *Carta de Aristeas* y otros textos que evidencian la concepción etnocéntrica, tal como lo plantea Esler, de los grupos del judaísmo de la diáspora

es algo evidente" (vv. 19-20). A pesar de esto, continúa Pablo, el ser humano se da a la idolatría (vv. 21-23) y ese pecado trae tres consecuencias[63]:

- La impureza de los cuerpos de quienes "cambiaron" al Creador por las criaturas (vv. 24-25).
- El "cambiar" las relaciones por otras "contra la naturaleza", primero entre mujeres y luego entre hombres (vv. 26-27).
- El desconocimiento de Dios que los ha llevado a múltiples vicios (vv. 28-31).

La consecuencia final de la injusticia, detallada en estas formulaciones, está en el v. 32 como conclusión jurídica retributiva: "merecen la muerte". Veamos, pues, el texto de la segunda consecuencia (vv. 26-27) para indagar sobre lo "contrario a la naturaleza" en el mundo conceptual de Romanos. Nuestra propuesta de traducción es como sigue:

v. 26 Por eso, Dios los entregó a pasiones vergonzosas: sus mujeres cambiaron las actividades naturales por otras contra la naturaleza.

v. 27 igualmente, los hombres, dejando el uso natural con la mujer, se encendieron en deseos ardientes unos con otros, cometiendo la vergüenza de hombres con hombres, recibiendo[64] en sí mismos el pago necesario por su error.

---

distinguiéndose por la "justicia" que su tradición les ha otorgado. Pablo está claro que, precisamente por eso, su argumentación debe comenzar golpeando la "idolatría" pagana.

63 Cf. R. Penna, *Carta a los Romanos*, p. 170.

64 A nivel de crítica textual, sólo el término "recibiendo" tiene una variable en otro códice. La mayoría de manuscritos leen ἀπολαμβάνοντες, y solamente el códice G012

Algunas anotaciones son necesarias aquí. El hecho de que Dios "entregue" (παραδίδωμι) al pecado a los seres humanos no es algo desconocido en la tradición veterotestamentaria (cf. Ex 4,21; Is 6,9-13). Tampoco en la apologética judía frente al mundo pagano.[65] Sin embargo, debemos leer esta introducción a la luz de los vv. 21-23 donde se emplea la misma fórmula "Dios los entregó" pero, en ese caso, a la idolatría: es el desconocimiento de Dios lo que lleva a prácticas sexuales "erradas" (cf. Sab 14,12).

Las "pasiones vergonzosas" (πάθη ἀτιμίας)[66] se distinguen de la simple pasión (πάθος). Tanto Platón como los estoicos confirieron a las pasiones una connotación negativa, el primero asociándolas con el alma concupiscible, los segundos calificándolas de "enfermedad del alma".[67] Pablo ejemplifica estas pasiones con

(Dresden, siglo IX) lee ἀντιλαμβάνοντες, "recibiendo a cambio". No representa un problema que altere el texto en su conjunto. Cf. K. Aland et. al. (eds.), *The Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000, p. 522; R. Penna, *Carta a los Romanos*, p. 168.

65 Cf. A. Piñero, *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, p. 458.

66 Hemos traducido "vergonzosas" porque el sustantivo genitivo ἀτιμία alude a lo contrario al honor como bien público: "despreciado", "sin reconocimiento". Traducir "infame" u otro término denota un elemento de juicio que va más allá del campo semántico del lexema en cuestión. Cf. H. Hübner, ἀτιμία: H. Balz – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2005, c. 352.

67 No obstante, Platón concebía las relaciones, heterosexuales y homosexuales, como una forma de volver a la antigua condición humana, buscando a "la otra mitad": "Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad" (Banquete 192d, p. 228). El mito de cómo los seres humanos eran "el doble" (al tener cuatro piernas, cuatro brazos, ser esféricos, etc.) y cómo Zeus los fue separando para debilitarlos explica, a su vez, la existencia de las relaciones heterosexuales (antiguos andróginos -que eran hombre y mujer- que buscan juntarse) y homosexuales: lésbicas (que eran las antiguas mujeres dobles) y de hombres adultos con hombres jóvenes (los

toda práctica que invierta las actividades sexuales (χρῆσις). Evitar la lujuria y controlar las pasiones serían actitudes de "uso natural".[68] Es importante acotar que no hemos traducido "relación" y hemos preferido el término "actividad" pues "relación" importa la noción moderna de mutualidad. Tal como hemos desarrollado en el punto anterior, la reciprocidad es ajena a la mentalidad greco-romana. Más aún, χρῆσις puede ser traducido por "uso" refiriéndose a la objetivación del acto sexual: "[…] χρῆσις enfatiza la instrumentalidad del objeto del deseo sexual y no subraya una particular atención al género de las personas implicadas".[69] Sin embargo, es de reconocer el cuestionamiento contracultural de Pablo a este respecto[70]: que no haya "[…] ni hombre ni mujer,

---

antiguos varones dobles). De las últimas dice Platón: "[…] éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza. Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos" Banquete 191e-192a: Platón, *Diálogos*, tomo III, Madrid: Gredos, 1988, p. 226-227. Fíjese el lector que las relaciones desiguales de dominación siguen siendo el patrón. Para un análisis de los fragmentos del Banquete con Romanos, véase: H. C. Waetjen, *The Letter to the Romans. Salvation as Justice and the Deconstruction of Law*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011, p. 82-84.

68 "¿Por qué razón tienes un campo más cuidado de lo que pide un uso normal [*naturalis usus*]?" Séneca, "Sobre la vida feliz" 17,2: Séneca, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2008, p. 288.

69 "[…] χρῆσις emphasizes the instrumentality of the object of sexual desire and does not draw particular attention to the gender of the persons involved" D. E. Fredrickson, "Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27: Paul and the Philosophic Critique of Eros": D. L. Balch (ed.), *Homosexuality, Science and the "Plain Sense" of Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 202.

70 El fenómeno de contraculturalidad es posible y lo tenemos presente. Que un individuo, o un grupo de ellos, busque crear un nuevo ἔθος opuesto a los valores de la cultura dominante puede explicar, y de hecho lo hace, el surgimiento de movimientos sociales, religiosos y políticos. Jesús y Pablo son ejemplos concretos de individuos contraculturales. Cf. C. Gil Arbiol, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2003.

ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Ga 3,28) y que se afirme que "La mujer no dispone de su propio cuerpo, sino el marido; igualmente, el marido no dispone de su propio cuerpo, sino la mujer" (1 Co 7,4) muestra que la búsqueda de reciprocidad varón-mujer estuvo presente en el cristianismo de los orígenes[71], aunque no siempre libre de las convenciones domésticas de la familia patriarcal (cf. 1 Co 11,3.7-12)[72].

Pues bien, este "uso natural" del sexo es de un ἄρσην (varón) con una θῆλυς (hembra). En esta terminología encontramos una alusión directa a Gn 1,27 (LXX) entendiendo la sexualidad como parte del "orden" de la creación. La lectura paulina está determinada por la "teología de la creación" del Génesis.[73] Siendo así, ¿por qué nuestro texto relaciona tan rápidamente el desconocimiento de Dios (los vv. previos 18-25) con actos de categoría sexual? El mundo conceptual del judaísmo helenizado está influido por el *Libro de los Vigilantes* (1 Hen 6-7)[74] que explica el origen del mal en la fornicación cometida entre los hijos de Dios y las hijas de los hombres (cf. Gn 6,1-4).[75] Pero, más concretamente, debemos dirigirnos a la interpretación

71 Cf. L. W. Hurtado, *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Salamanca: Sígueme, 2017, p. 233.

72 "Perhaps only in his dreams might Paul have imagined a society in which there would be no difference between male and female, Christian communities in which the difference between the sexes might be suspended, just as he wanted free males, slaves, Jews and Greeks to be treated equally (Gal 3:28)" W. Stegemann, "Paul and the Sexual Mentality of His World", p. 165.

73 Cf. I. Himbaza – A. Schenker – J. B. Edart, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, p. 90-92.

74 Cf. A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo IV: *Ciclo de Henoc*, Madrid: Cristiandad, 1984, p. 42-43.

75 Cf. R. Penna, *Carta a los Romanos*, p. 192-193.

que del episodio de Sodoma y Gomorra hace el *Libro de los Jubileos* (20,5-7).[76] La hermenéutica de Gn 19 que considera el "pecado de Sodoma" como actos homoeróticos[77] marca profundamente la percepción del endogrupo judío hacia el exogrupo gentil: se une arbitrariamente "impureza" y "corrupción" con la vivencia homoerótica del mundo pagano. Sodoma es la gran metáfora de esta sección de la carta porque la tradición israelita entiende que la impiedad, contraria a la justicia, se ha mezclado con la idolatría, las relaciones homoeróticas y otras formas de "maldad" como estereotipos del mundo gentil.[78] A partir de aquí, la asociación

76 "Les contó el castigo de los gigantes y el de Sodoma, el que sufrieron por su maldad, fornicación, impureza y corrupción mutua. Guardaos también vosotros de toda fornicación e impureza y de toda contaminación de pecado, para que no deis vuestro nombre a maldición, vuestras vidas a escarnio, ni vuestros hijos a destrucción por la espada; para que no seáis malditos como Sodoma ni sea vuestro resto como el de los hijos de Gomorra. Yo os exhorto, hijos míos: amad al Dios del cielo y seguid todos sus mandamientos; no vayáis tras sus ídolos ni sus impurezas; no os hagáis ídolos de fundición ni esculpidos, pues son vanos y no tienen ningún espíritu; son obra de sus manos, y en nada confían los que a ellos se encomiendan: no los adoréis ni os prosternéis ante ellos. Adorad al Dios Altísimo, prosternados ante él siempre y esperad de él en todo momento" (trad. F. Corriente y A. Piñero): A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo II, 2015, p. 129.

77 La interpretación dominante ha obviado el texto en sí mismo. Gn 19 habla de la corrupción de las costumbres de la ciudad y de la violencia de quienes, debiendo proteger a los extranjeros, quieren abusar de ellos. Es curiosa la lectura fragmentaria que se hace pues se obvia que la multitud comete su pecado queriendo violar a dos mujeres, las hijas de Lot. Dicho de otro modo, es un acto de violencia, de poder, control y humillación el profundo pecado de Sodoma. Hasta en el NT podemos encontrar ecos de esta comprensión que, ni de pasada, piensa en actos homosexuales, sino en la inhospitalidad: "Pero si no os acogen ni escuchan vuestras palabras, al salir de la casa o del pueblo aquel sacudíos el polvo de vuestros pies. Os aseguro que el día del juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para aquel pueblo" (Mt 10,14-15).

78 Cf. Ph. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, p. 214. Es importante acotar acá que Grecia y Roma no tenían el monopolio en las prácticas homoeróticas sino que en el mundo semita también existían usos de la

entre idolatría, vicios y sexualidad en el exogrupo será un tema recurrente para los autores del judaísmo tardío.[79]

Las "relaciones naturales" (τὴν φυσικὴν χρῆσιν)[80] de las que Pablo habla son, según su cosmología, la verdad de Dios impresa en la obra creada[81]. El empleo del sustantivo "naturaleza" (φύσις, en acusativo femenino φύσιν) y del adjetivo "natural" (φυσικός, en acusativo femenino φυσικὴν) debe ser entendido en el marco histórico-cultural que venimos reseñando. Tres ejemplos nos ayudan a ilustrar lo dicho, uno del período intertestamentario (*ca*. 200-174 a.C.), otro de Filón de Alejandría (*ca*. 30-40 d.C.) y el último de Flavio Josefo (*ca*. 94-96 d.C.):

> Los gentiles, equivocados y apartados del Señor, **cambiaron su orden**: fueron tras piedras y leños siguiendo los espíritus del error. No seáis así vosotros, hijos míos, sino reconoced en el firmamento, en la tierra y el mar y en todas sus obras al Señor que todo lo creó, para que no seáis como Sodoma, que **trastocó el orden de su naturaleza**. Igualmente **cambiaron el orden de su naturaleza** los vigilantes, a quienes condenó el Señor a la

sexualidad de estas formas. Por ende, el judaísmo considerará esto una "abominación" y una forma de distinción. Cf. C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, tomo I, Edinburgh: T. & T. Clark Limited, 1977, p. 127.

79 Cf. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996, p. 114

80 Perifrásticamente, hemos traducido "relaciones naturales" dado el campo semántico del versículo referido al uso sexual. Cf. J. Zmijewski, χρῆσις: H. Balz – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, c. 2106.

81 Cf. F. J. Leenhardt, *L'Épitre de Saint Paul aux Romains*, Genève : Labor et Fides, 1995, p. 41.

> maldición del diluvio, por cuya culpa dejó la tierra desierta, sin frutos ni asentamientos humanos (*Testamento de Neftalí* 3,3-5).[82]
>
> Y la misma pena debe sufrir a su vez el pederasta, por cuanto va en procura de **un placer que repugna a la naturaleza** y porque hace cuanto está a su alcance para dejar desiertas y vacías de habitantes las ciudades, desperdiciando la sustancia seminal. Además, no tiene empacho en ser un guía y un maestro en los dos gravísimos vicios que son la falta de virilidad y el afeminamiento, haciendo que los jóvenes se den a adornarse, y enervando la flor de su lozanía, que debería ejercitar para el vigor y la fortaleza (*Sobre las leyes particulares* 3,29).[83]
>
> ¿Por qué habríamos de envidiar las leyes de los otros cuando vemos que no son observadas ni siquiera por sus autores? Pues, ¿cómo no iban a despreciar los lacedemonios su constitución insociable y su menosprecio del matrimonio, y los eleos y tebanos las **relaciones antinaturales** entre varones? Estas prácticas, que en otro tiempo consideraban muy honrosas y apropiadas, aunque de hecho no las abandonaron completamente, no las confiesan (*Contra Apión* 2,273).[84]

A partir de estos textos, fácilmente concluimos que Pablo se suma a la opinión de sus contemporáneos en torno a lo "natural" en el sexo. Sin embargo, debemos hilar más fino en nuestra argumentación. La

---

82 "Testamento de los XII Patriarcas" (trad. A. Piñero): A. Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo V: *Testamentos o discursos de adiós*, 1987, p. 112-113. El subrayado es nuestro.

83 "Sobre las leyes particulares" (trad. J. M. Triviño): Filón de Alejandría, *Obras completas*, tomo IV, Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975, p. 231. El subrayado es nuestro.

84 "Contra Apión" (M. Rodríguez): Flavio Josefo, *Autobiografía. Contra Apión*, Madrid: Gredos, 1994, p. 284. El subrayado es nuestro.

palabra φύσις puede ser traducida por "naturaleza", "disposición natural", "esencia" o "género" y en el mundo del corpus paulino tiene distintas acepciones: (1) como sujeto actuante (1 Co 11,14) pues la φύσις enseña que, en el caso del hombre, el cabello largo es una vergüenza (ἀτιμία); (2) como una referencia popular acerca de las transgresiones sexuales (Rm 1,26) y en cuanto a la idolatría caracterizada "naturalmente" por su falsedad (τοῖς φύσει, Ga 4,8); (3) como referencia al crecimiento "natural" de las ramas de olivo, donde las ramas injertadas después son "contra la naturaleza" (Rm 11,21.24); (4) como condición "natural" de la incircuncisión de los paganos (φύσεως ἀκροβυστία, Rm 2,27).[85] Los dos primeros usos de φύσις hacen referencia a las convenciones sociales que el entorno ha fijado en un determinado contexto. Los dos usos siguientes se refieren al curso del crecimiento de las plantas y a la constitución física del cuerpo masculino (nacido "naturalmente" con prepucio). Lo "natural", en las cuatro posibilidades, engloba lo "normal" y esperado en la sociedad de donde provienen dichos textos.

De este modo, no hay referencia alguna a nuestra moderna concepción biológica, sino a una definición dependiente enteramente del contexto: natural es aquello que "concuerda con la intensión del Creador" y antinatural es aquello "contrario a la intensión del Creador".[86] En esta línea, "cambiar las actividades naturales por otras contra la naturaleza" significa que los hombres se comporten como mujeres (dejándose penetrar o tratando a otros hombres como mujeres) y las mujeres como hombres

---

85 Cf. H. Paulsen, φύσις: H. Balz – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, c. 2013-2015.

86 Cf. C. E. B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, p. 125.

(actuando agresivamente) en el acto sexual. La manzana de la discordia no es aquí la relación sexual *per se*, sino la actitud "vergonzosa" de hombres jugando un rol pasivo, así como la actitud violenta de mujeres imitando a hombres.[87] La mentalidad de Pablo desconoce la posibilidad de una relación igualitaria y cargada de afecto mutuo en una pareja homosexual. El punto de su crítica está, pues, en un concepto cultural de "naturaleza", antes que en uno "científico" como el nuestro.

La mentalidad de Pablo desconoce la posibilidad de una relación igualitaria y cargada de afecto mutuo en una pareja homosexual. El punto de su crítica está, pues, en un concepto cultural de "naturaleza", antes que en uno "científico" como el nuestro.

Teniendo en cuenta que el judaísmo del Segundo Templo filtra ideas de la filosofía helenista en sus textos, la comprensión paulina está permeada por muchos de sus códigos culturales. Lo "biológico", en la antigüedad, dista en mucho de lo "biológico" tal como se concibe hoy.[88] Los referentes "normales" en el mundo antiguo son bastante diferentes a los referentes "normales" en una sociedad occidental moderna. Esto aplica a todos los ámbitos de la actividad humana, en general, y a todos los juicios morales, en particular:

87 Cf. J. H. Elliott, "No Kingdom of God for Softies? Or, What Was Paul Really Saying? 1 Corinthians 6:9-10 in Context", p. 14.

88 Cf. R. Jewett, "The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1:24-27": D. L. Balch (ed.), *Homosexuality, Science and the "Plain Sense" of Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000, p. 234.

> En la antigüedad, *physis* expresa una regla cultural fundamental o un carácter o apariencia convencional, algo propio o innato, o el verdadero ser de una persona o cosa más que 'naturaleza' en un sentido genético-biológico, como un lector moderno podría percibirlo. De acuerdo con esto, 'antinatural' es un sinónimo para '(seriamente) no convencional'.[89]

Quizá nos quede más claro esta precisión si nos preguntamos por aquello considerado "no convencional" en el imaginario paulino. Invirtiendo los lugares donde Pablo habla de "naturaleza", puede ser tipificado "contra la naturaleza": (1) que un hombre use cabello largo; (2) que una relación sexual se dé fuera del ámbito matrimonial y carezca de finalidad reproductiva, entre personas de distinto sexo o del mismo sexo (Pablo condena múltiples prácticas sexuales calificándolas de πορνεία); (3) que se injerten nuevas ramas a una planta; (4) que se remueva el prepucio dado "por naturaleza" en la circuncisión [sic].

Siguiendo con el texto, los varones dejaron la "actividad natural" con la mujer porque se "encendieron en deseo ardiente" (ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ὀρέξει). Es decir, el "deseo" idolátrico del v. 24 (ἐπιθυμία) se ha transformado ahora en "deseo ardiente" (ὀρέξει). El fuego era la principal metáfora del amor erótico empleada por los filósofos griegos. Pero esta imagen implica que el fuego incendia e invade al amante desde el exterior. Curiosamente, mientras las modernas metáforas sobre el deseo

89 "In antiquity, *physis* expresses a fundamental cultural rule or a conventional, proper, or inborn character or appearance, or the true being of a person or a thing rather than 'nature' in a genetic-biological sense, as a modern reader would perceive it. Accordingly, 'unnatural' is a synonym for '(seriously) unconventional'" M. Nissinen, *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 105.

erótico se entienden como una externalización de lo profundo, una disposición interna, la imaginería del fuego empleada por los antiguos revela un movimiento justo en la dirección opuesta. Pablo no está hablando, entonces, de la externalización de la "orientación sexual" profundamente arraigada, sino que se está expresando en los códigos filosóficos de la época.[90] La noción psicológica, emocional y afectiva de la homosexualidad como una orientación sexual es ajena al mundo antiguo. Hacer calzar, en el mediterráneo antiguo, esta moderna concepción es colocar una pieza de rompecabezas donde no va.

Las decisiones de su "insensato corazón" para adorar a las criaturas (v. 21) son los verdaderos deseos que vienen de dentro. Para Pablo, el castigo de quienes han elegido adorar las obras creadas está ya dado en la vergüenza de invertir el orden creacional, inclusive en sus prácticas sexuales.[91] Nuevamente se trata de un eco de la idea contenida en Sab 11,16[92]: "[…] para que comprendieran que en el pecado va la penitencia". Esto es solo un ejemplo, entre muchos otros en Romanos[93], de lo que Pablo considera como desorden del mundo y consecuencia de la "ira de Dios".

---

90 Cf. D. E. Fredrickson, "Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27: Paul and the Philosophic Critique of Eros", p. 211.

91 Este castigo puede entenderse de dos formas: que los actos sexuales deshonrosos sean en sí mismos el castigo presente o que dichos actos son una forma de adelantar el castigo eterno futuro. En cualquier caso, el acto sexual no es visto como la causa del castigo, sino que es entendido como el castigo en sí mismo. Cf. D. J. Moo, *The Epistle to the Romans*, p. 116.

92 Cf. J. A. Fitzmyer, *Romans*, New York: Doubleday, 1993, p. 288.

93 Cf. Th. Römer – L. Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, p. 106.

5. Los discursos descontextualizados como "ideología"

Al inicio de nuestra investigación, nos planteamos el reto de analizar las categorías "natural" y "antinatural", referidas a las relaciones entre personas del mismo sexo, en los discursos oficiales de la Iglesia Católica costarricense. Hallamos que el uso de esta terminología se desprende más de la Tradición eclesial que de la Escritura en sí misma. La noción de "ley natural", contenida en los documentos del Magisterio Universal, es el eje de análisis asumido por las declaraciones y los discursos de la CECOR. No obstante, las continuas referencias a la "creación", al orden "según Dios" y a su "voluntad" retoman elementos del mundo bíblico. En particular, la noción de "antinatural" se explica desde la "ley natural" y luego es asociada con Rm 1,26-27 en el CEC que, evidentemente, es citado en los discursos de los obispos costarricenses. ¿Comparten los documentos magisteriales el mismo concepto de "naturaleza" que los escritos paulinos? Hemos llegado a las conclusiones y debatiremos sobre este punto.

Al adentrarnos en el mundo cultural que rodea la redacción de la carta a los Romanos hemos constatado que el concepto de "relación", en el moderno sentido de correlación e igualdad, es ajeno a la mentalidad antigua. Las relaciones familiares, comerciales y sexuales estaban fuertemente jerarquizadas y pensar con categorías de reciprocidad constituye un anacronismo. Es cierto que el encuentro de "iguales" en la estructura social se daba (amistad), pero la desconfianza (miedo por perder honor) estaba presente en la mayoría de relaciones del exogrupo. Más concretamente, la vivencia de la sexualidad era impensable desde nuestra concepción de mutualidad. Las actividades sexuales eran

un reflejo de la jerarquización donde el poder, la imposición y hasta la humillación se patentizaban en el acto de control-sumisión: penetrador-penetrada/o. Así se entiende, tanto para las relaciones entre personas de distinto sexo como para las relaciones entre personas del mismo sexo. Familia, matrimonio y conyugalidad tenían significados muy distintos de los que hoy día tienen.

En dichos códigos, lo "natural" es entendido desde la teología de la creación del Génesis. Es "natural" todo aquello que siga el orden preestablecido por Dios desde el origen del mundo, pero esto siempre es una interpretación de la "voluntad" divina. Siendo que la práctica de la sexualidad debe vivirse en el matrimonio, con el fin exclusivo en la reproducción, cualquier otro uso del sexo es condenado por los códigos legales judíos. Los judíos helenizados asumieron muchas de las categorías filosóficas griegas para trasladar su Torá a un nuevo lenguaje y el concepto de "naturaleza" se adecuó en dicha traducción. Un acto "natural" es el que sigue lo esperado, lo normalizado, la convención socio-cultural. Un acto "antinatural" es el que se sale de los cánones sociales preestablecidos. Los textos paulinos, como hemos visto, emplean este lexema en diversidad de contextos, todos referidos a lo que la cultura considera normado: cabello corto o cabello largo, circuncisión o incircuncisión, ramas de olivo naturales o injertadas, actos sexuales hetero u homo. Lo "natural" y "antinatural" se encuentra más en el ámbito de los referentes sociales establecidos que en lo objetivamente "científico".[94]

---

94 Ya en el ambiente secular se ha subrayado esta confusión de significados. Veamos un ejemplo que aclara, con una finalidad puramente divulgativa, el problema en cuestión. La obra de Yuval Noah Harari desnuda la trasposición de sentidos que está en muchos de los discursos religiosos: "En realidad, nuestros conceptos 'natural' y 'antinatural' no se han tomado de la biología, sino de la teología cristiana. El significado teológico de

Dicho claramente, el concepto de "naturaleza" que Pablo maneja dista en mucho del nuestro. Su noción se enraíza en las tradiciones filosófico-teológicas del siglo I que poco o nada tienen que ver con las concepciones genéticas, químicas y fisiológicas de la ciencia moderna. Pablo está elevando una norma cultural al nivel de "natural" -leída como un principio biológico en la antigüedad- pero que, evidentemente, tiene una formulación diferente hoy[95]. Las lecturas de la Biblia que desconocen esta distancia semántica de un mundo a otro son profundamente anacrónicas y etnocéntricas: reproducen una verdadera "ideología" según la cual las orientaciones sexuales no existen, sino que son "desviaciones"

'natural' es 'de acuerdo con las intenciones del Dios que creó la naturaleza'. Los teólogos cristianos argumentaban que Dios creó el cuerpo humano con el propósito de que cada miembro y órgano sirvieran a un fin particular. Si utilizamos nuestros miembros y órganos para el fin que Dios pretendía, entonces es una actividad natural. Si los usamos de manera diferente a lo que Dios pretendía, es antinatural. Sin embargo, la evolución no tiene propósito. Los órganos no han evolucionado con una finalidad, y la manera como son usados está en constante cambio. No hay un solo órgano en el cuerpo humano que realice únicamente la tarea que realizaba su prototipo cuando apareció por primera vez hace cientos de millones de años. Los órganos evolucionan para ejecutar una función concreta, pero una vez que existen, pueden adaptarse asimismo para otros usos. La boca, por ejemplo, apareció porque los primitivos organismos pluricelulares necesitaban una manera de incorporar nutrientes a su cuerpo. Todavía usamos la boca para este propósito, pero también la empleamos para besar, hablar y, si somos Rambo, para extraer la anilla de las granadas de mano. ¿Acaso alguno de estos usos es antinatural simplemente porque nuestros antepasados vermiformes de hace 600 millones de años no hacían estas cosas con su boca? […] El mismo tipo de multitarea es aplicable a nuestros órganos y comportamiento sexuales. El sexo evolucionó primero para la procreación, y los rituales de cortejo como una manera de calibrar la adecuación de una pareja potencial. Sin embargo, en la actualidad muchos animales usan ambas cosas para una multitud de fines sociales que poco tienen que ver con crear pequeñas copias de sí mismos. Los chimpancés, por ejemplo, utilizan el sexo para afianzar alianzas políticas, establecer intimidad y desarmar tensiones. ¿Acaso esto es antinatural?" Y. N. Harari, *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Barcelona: Debate, 2015, p. 168-169.

95 Cf. R. Jewett, *Romans*, Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 177.

contrarias al "orden creado" de "la familia", la familia patriarcal [sic]. Son lecturas literalistas, biblicistas y fundamentalistas.

Las lecturas de la Biblia que desconocen esta distancia semántica de un mundo a otro son profundamente anacrónicas y etnocéntricas: reproducen una verdadera "ideología" según la cual las orientaciones sexuales no existen, sino que son "desviaciones" contrarias al "orden creado" de "la familia", la familia patriarcal [sic].

Es cierto que Pablo, en su visión de mundo, condenaba toda práctica homoerótica; pero no es cierto que condenara la condición homosexual pues el concepto de "condición" estaba fuera de su comprensión.[96] La heterosexualidad, la homosexualidad y la bisexualidad, entendidas más allá de su práctica externa, es decir, en su estado interno como "orientaciones", son concepciones inexistentes en el mundo antiguo. Nada en Romanos, ni en ningún texto bíblico, hace referencia a la condición biológica, psicológica y humana de la homosexualidad.[97] A pesar de su oposición a las prácticas homoeróticas, Pablo no concebía individuos de "estado" homosexual, heterosexual o bisexual. Toda esta terminología es moderna, está fuera de la mentalidad de los autores bíblicos, es desconocida por ellos tanto como lo sería una conexión inalámbrica-wifi.

Quisiéramos concluir volviendo sobre la paradoja de la contraculturalidad paulina donde hay una adecuación plena con el

---

96 "Paul is not condemning homosexual relations as such; the notion of sexual relation is itself foreign to his way of thinking" D. E. Fredrickson, "Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27: Paul and the Philosophic Critique of Eros", p. 205.

97 Cf. J. H. Elliott, "No Kingdom of God for Softies? Or, What Was Paul Really Saying? 1 Corinthians 6:9-10 in Context", p. 23.

imaginario judío del Segundo Templo y una oposición al modelo dominante del mundo gentil. Si leemos Rm 1,26-27 en la ciudad de Roma en el siglo I a dos personas distintas, un judío y un romano, tendríamos dos reacciones diferentes. El judío coincidiría plenamente con la perspectiva y diría "es antinatural, contrario a Dios y condenable". Pero el romano pensaría "los judíos siempre separándose y distinguiéndose". Estamos frente a la paradoja de un texto completamente coincidente con el juicio del endogrupo judío pero contrario a las prácticas comunes de las sociedades mediterráneas. Ahora bien, en este choque de mundos, la presión de la mayoría gentil sobre la minoría cristiana en desventaja era enorme y la unidad de la ἐκκλησία estaba en juego para Pablo.[98] La defensa de las minorías era algo fundamental para él.

En la actualidad, curiosamente, los versículos analizados se han convertido en un texto de mayorías. Se emplean para justificar la condena y la estigmatización de personas que están en minoría por su condición sexual y de género. Si realmente nos sentáramos a analizar el lugar que tiene la Biblia como escrito normativo para millones de personas, caeríamos en la cuenta de lo peligroso que es leerla fuera de sus contextos.[99] A partir de fragmentos como el que hemos analizado y de sus lecturas sin mediación histórica alguna, muchas iglesias siguen prodigando discursos violentos contra las personas que no encajan en sus moldes. Cuando la diversidad sexual se presenta "en casa", en las personas que amamos o

98 Cf. R. Jewett, "The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1:24-27", p. 240.

99 Un reciente estudio propone seguir la pista al conflicto de la diversidad sexual en ambientes monoteístas. El difícil camino de los activistas LGBTI lo es más a lo interno del judaísmo, el cristianismo y el islam. Cf. R. Bethmont – M. Gross (dir.), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Genève : Labor et Fides, 2017.

cuando se vive "en carne propia", es justo el instante en que deja de ser un concepto abstracto y adquiere rostro humano[100]: el de un hijo/a, hermano/a, padre o madre inclusive. El discurso de lo "antinatural" dirigido a personas LGBTI sigue justificando espacios para la estigmatización, el trato diferenciado y la agresión contra vidas humanas que no han elegido ese camino, sino que, simplemente, lo han asumido.

Leer Rm 1,26-27 en su entorno cultural y literario nos ha permitido comprender las distancias que, en materia de sexualidad, separan nuestro mundo del de Pablo. Una lectura descontextualizada termina extrayendo del texto criterios morales desde presupuestos no pensados por el autor y, peor aún, invita a perpetuar actitudes violentas justificándolas "en nombre de Dios". Pero, ¿no fue acaso Pablo quien invitó a superar cualquier barrera impuesta por la religión, la sociedad o el poder político porque nada "[…] podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús Señor nuestro" (Rm 8,39b)? ¿No fue acaso él quien acusó de "malditos" (Ga 1,8) a los que, imponiendo su autoridad, obligaban a la práctica ritual a personas que ya habían sido acogidas sin condiciones morales o religiosas previas? Las perspectivas paulinas sobre sexualidad, concretamente sobre prácticas homoeróticas, se desprenden su contexto. Sus textos deben ser leídos en el amplio margen de su fundamento teológico: la cruz de Cristo. Dios se ha revelado en el fracaso de la cruz, en lo pequeño e ignorado de las minorías excluidas. Es el Evangelio de la gracia, es decir, del don gratuito y la entrega, el que debe marcar todos nuestros criterios y esto vale, muy especialmente, para nuestros juicios sobre sexualidad.

100 Cf. G. Caron, "Paul serait-il un homophobe?: Romains 1,26-27 à l'heure de l'herméneutique": *Laval théologique et philosophique* 65/3 (2009) p. 509.

Bibliografía

Aland, K. et. al. (eds.), *The Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2000.

Álvarez Cineira, D., *Pablo y el Imperio Romano*, Salamanca: Sígueme, 2009.

Ambrosiaster, "In Epistolam Beati Paulus ad Romanos": Migne, J. P., *Patrologia Latina*, Paris: Garnier, 1857-1866, vol. 17, col. 46.

Arens, E., *¿Hasta que la muerte los separe? El divorcio en el Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2015.

Aristóteles, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994,

Ávila, L., "Alegría será el signo de la Caminata Nacional por la Vida y la Familia": *Semanario Eco Católico*, 12 de noviembre de 2017.

Ávila, L., "Viene semana por la familia y por la vida": *Semanario Eco Católico*, 15 de setiembre de 2013.

Barrantes, H., "Comparecencia del señor arzobispo de San José ante la Comisión de Derechos Humanos de la Asamblea Legislativa. El trámite legislativo del proyecto de ley bajo número de expediente 16390 'Ley de unión civil entre personas del mismo sexo' del jueves 4 de setiembre de 2008": *CECOR*, Boletín n° 12 febrero, San José: Editorama, 2009.

Barrantes, H., "Estatus social y jurídico de las uniones entre las personas del mismo sexo. Mensaje a los diputados del Congreso de la República del 6 de setiembre de 2010": *CECOR*, Boletín n° 16 marzo, San José: Editorama, 2011.

Bethmont, R. – Gross, M. (dir.), *Homosexualité et traditions monothéistes. Vers la fin d'un antagonisme ?*, Genève : Labor et Fides, 2017.

Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós, 2017.

Cambronero, N., "Los Alvarado: Dos polos opuestos irán a segunda ronda el 1º de abril": *La Nación* (5 de febrero de 2018) https://www.nacion.com/el-pais/politica/los-alvarado-dos-polos-opuestos-iran-a-segunda/2HN4ETHKBFESPEWZJFM4WDBOAM/story/ Consultado en línea el 13 de septiembre de 2018.

Caron, G., "Paul serait-il un homophobe ?: Romains 1,26-27 à l'heure de l'herméneutique": *Laval théologique et philosophique* 65/3, 2009, p. 489-513.

Cascante, S., "Iglesia aclara a tico que versículos contra gais ya no son válidos": *La Prensa Libre* (12 de febrero de 2018) http://www.laprensalibre.cr/Noticias/detalle/130600/iglesia-aclara-a-ticos-que-versiculos-contra-gais-ya-no-son-validos Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018.

Cascante, S., "Romanos 1:18 dice que el que cometa estos actos merece la muerte": *La Prensa Libre* (8 de febrero de 2018) http://www.laprensalibre.cr/Noticias/detalle/130441/romanos-1:18-dice-que-el-que-cometa-estos-actos-merece-la-muerte Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018.

Catecismo de la Iglesia Católica, numerales 2357-2359: http://www.vatican.va/archive/catechism_lt/index_lt.htm Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018.

CECOR, "Sobre la 'Ideología de Género'" (2 de octubre de 2017): http://www.diocesisdealajuela.org/comunicado-de-la-cecor--ideologia-de-genero.html Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018.

CECOR, *Iglesia en diálogo*, San José: Editorama, 2012.

Cox, H., *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Barcelona: Península, 1968.

Cranfield, C. E. B., *The Epistle to the Romans*, tomo I, Edinburgh: T. & T. Clark Limited, 1977.

Crossan, J. D. – Reed, J. L., *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2006.

Díez Macho, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo II, Madrid: Cristiandad, 2015.

Díez Macho, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo IV, Madrid: Cristiandad, 1984.

Díez Macho, A. (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, tomo V, Madrid: Cristiandad, 1987.

Elliott, J. H., "No Kingdom of God for Softies? Or, What Was Paul Really Saying? 1 Corinthians 6:9-10 in Context": *Biblical Theology Bulletin* 34, 2004, p. 17-40.

Esler, Ph., *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella: Verbo Divino, 2006.

Fernández, O., "Proyecto de ley para la regulación de las uniones de hecho entre personas del mismo sexo": *CECOR*, Boletín n° 19 setiembre, San José: Editorama, 2012.

Filón de Alejandría, *Obras completas*, tomo IV, Buenos Aires: Acervo Cultural, 1975.

Fitzmyer, J. A., *Romans*, New York: Doubleday, 1993.

Flavio Josefo, *Autobiografía. Contra Apión*, Madrid: Gredos, 1994.

Fredrickson, D. E., "Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27: Paul and

the Philosophic Critique of Eros": D. L. Balch (ed.), *Homosexuality, Science and the "Plain Sense" of Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Gallardo, H., "Identidades sexuales legítimas": H. Gallardo – C. Retana, *Sexualidades humanas: el abrazo diverso*, San José: Arlekín, 2016.

Gignac, A., *L'épitre aux Romains*, Paris : Du Cerf, 2014.

Gil Arbiol, C., *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Estella: Verbo Divino, 2003.

Gil Arbiol, C., *Pablo en el naciente cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2015.

Guillén, J., *VRBS ROMA. Vida y costumbres de los romanos*, tomo I: *La vida privada*, Salamanca: Sígueme, 2004.

Harari, Y. N., *Sapiens. De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*, Barcelona: Debate, 2015.

Himbaza, I. – Schenker, A. – Edart, J. B., *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris : Du Cerf, 2007.

Hübner, H., ἀτιμία: H. Balz – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2005.

Hurtado, L. W., *Destructor de los dioses. El cristianismo en el mundo antiguo*, Salamanca: Sígueme, 2017.

Jewett, R., "The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1:24-27": D. L. Balch (ed.), *Homosexuality, Science and the "Plain Sense" of Scripture*, Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Jewett, R., *Romans*, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Jiménez Bolaños, J., "Matrimonio igualitario en Costa Rica: los orígenes del debate 1994-2006": *Revista de Ciencias Sociales* 155, 2017/1, p. 157-172.

Lawrence, L. J., *An Ethnography of the Gospel of Matthew*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

Lawrence, L. J., *Reading with Anthropology. Exhibiting Aspects of New Testament Religion*, Norfolk: Paternoster, 2005.

Lear, A., "Ancient Pederasty": Hubbard, Th. K. (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden – Oxford: Wiley Blackwell, 2014.

Leenhardt, F. J., *L'Épitre de Saint Paul aux Romains*, Genève: Labor et Fides, 1995.

Malina, B., *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2007.

Malina, B., *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Santander: Sal Terrae, 2002.

Miquel, E., "El contexto histórico y sociocultural": Aguirre, R. (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2010.

Miquel, E., *El Nuevo Testamento desde las ciencias sociales*, Estella: Verbo Divino, 2011.

Monlau, P., *Diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Rivandeneyra, 1856.

Moo, D. J., *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Nissinen, M., *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1998.

Oakes, P., "Estructura urbana y patronato: seguidores de Cristo en Corinto": Neufeld, D. –DeMaris, R. E. (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2010.

Osiek, C. – Pouya, J., "Los conceptos de género en el mundo imperial romano": Neufeld, D. – DeMaris, R. E. (eds.), *Para entender el mundo social del Nuevo Testamento*, Estella: Verbo Divino, 2010.

Paulsen, H., φύσις: H. Balz – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2005.

Penna, R., *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentario*, Estella: Verbo Divino, 2013.

Perrot, Ch., *La carta a los Romanos*, Estella: Verbo Divino, 1989.

Piñero, P., *Guía para entender a Pablo de Tarso. Una interpretación del pensamiento paulino*, Madrid: Trotta, 2015.

Platón, *Diálogos*, tomo III, Madrid: Gredos, 1988.

Quesnel, M., "Les épîtres pauliniennes", Paris : Institut Catholique de Paris, 1997. Inédito: Apuntes de clase. Anexo: "*Dispositio* rhétorique de l'epître aux Romains".

Quirós, J. R., "Apertura de campaña por el matrimonio y la familia": *CECOR*, Boletín n° 19, setiembre, San José: Editorama, 2012.

Revista Viva, "Repase la memoria histórica de los movimientos LGBTI en Costa Rica": https://www.nacion.com/viva/cultura/repase-la-memoria-historica-de-los-movimientos-lgbti-en-costa-rica/OL5OF4UCHFA27JYFP2Q6DEMZ7M/story/ Consultado en línea el 17 de septiembre de 2018.

Römer, Th. – Bischoff, L., *La naissance de la Bible*, Bruxelles : Le Bombard, 2018.

Römer, Th. – Bonjour, L., *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève : Labor et Fides, 2005.

Séneca, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2008.

Skinner, M. B., *Sexuality in Greek and Roman Culture*, Sussex: Wiley, 2014.

Stegemann, W., "Paul and the Sexual Mentality of His World": *Biblical Theology Bulletin* 23, 1993, p. 161-166.

Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, I-II, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, Madrid: Trotta, 1996.

Waetjen, H. C., *The Letter to the Romans. Salvation as Justice and the Deconstruction of Law*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011.

Williams, C. A., *Roman Homosexuality*, New York: Oxford University Press, 2010.

Zmijewski, J., χρῆσις: H. Balz – G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 2005.

❖ ❖ ❖

Hanzel José Zúñiga Valerio es Licenciado en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa por la Universidad Católica de Costa Rica (2011). Profesor de Nuevo Testamento y lengua griega en la Universidad Bíblica Latinoamericana y director de la Escuela de Ciencias Bíblicas de dicha universidad.

h.zuniga@ubl.ac.cr

Recibido: 5 de julio de 2018

Aprobado: 17 de julio de 2018

Vida y Pensamiento es una revista semestral de la Universidad Bíblica Latinoamericana que presenta aportes en las áreas de la investigación bíblica, teológica, pastoral y disciplinas afines, en diálogo con la realidad contemporánea de América Latina. Cada número enfoca un tema central desde las diversas disciplinas y contextos del quehacer institucional.

La Universidad Bíblica Latinoamericana es una institución educativa ecuménica que desarrolla su labor en las áreas de la reflexión e investigación bíblico teológica, tanto en su sede central en San José, Costa Rica, como a través de una red de instituciones educativas en diversos países de América Latina y el Caribe.

La UBL ofrece los siguientes programas universitarios:
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Bíblicas
Bachillerato, Licenciatura y Maestría en Ciencias Teológicas



Apdo 901-1000 San José, Costa Rica
Tel.: (+506) /2283-8848/2283-4498
Fax.: (+506) 2283-6826
E-mail: vidaypensamiento@ubl.ac.cr
Facebook: UBL.SanJose.CostaRica
www.ubl.ac.cr

